BERNHARD GROETHUYSEN

DIE ENTSTEHUNG DER BURGERLICHEN WELT- UND LEBENSANSCHAUUNG IN FRANKREICH

ERSTER BAND

PHILOSOPHIE

UND

GEISTESWISSENSCHAFTEN

IN VERBINDUNG MIT
HEINRICH MAIER / GEORG MISCH / EDUARD SPRANGER
UND EMIL WOLFF

HERAUSGEGEBEN
VON
ERICH ROTHACKER

BUCHREIHE
4. BAND

MAX NIEMEYER / VERLAG / HALLE/SAALE / 1927

WALTHER KOHLER BIBLIOTHEK

BERNHARD GROETHUYSEN

DIE ENTSTEHUNG DER BÜRGERLICHEN WELT- UND LEBENSANSCHAUUNG IN FRANKREICH

I. BAND

DAS BÜRGERTUM UND DIE KATHOLISCHE WELTANSCHAUUNG

MAX NIEMEYER / VERLAG / HALLE/SAALE / 1927

221369
DREW UNIVERSITY LIBRARY

301.441
G874e
Vol.1

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

INHALT

Seite

Vorwort VII

Einleitung: Die Kirche und die Bildung d. bürgerlichen Bewußtseins 1

I. Der schlichte Glaube 3

II. Glaube und Wissen 10

III. Symbol und Rede 16

IV. Bürgertum und Volk 23

1. Kollektives Glaubenserlebnis und individuelle Zustimmung . 23

2. Glaube und Aberglaube 35

3. Die beiden Welten 42

V. Priester und Laien 53

Tod, Gott und Sünde 65

I. Die Umbildung des religiösen Erlebnisses . . 67

1. Glaubenskrisis 67

2. Krisis der Lehre 76

II. Die Idee des Todes 81

1. Der Tod als Mysterium 81

Tod und Ewigkeit 81

Tod und Reue 85

2. Der Niedergang der Hölle 93

Der Ungläubige auf dem Totenbett 93

Furcht und Liebe 104

Die Hölle als Metapher 113

3. Der profane Tod 129

III. Die Idee Gottes 135

1. Der alte und der neue Gott 135

2. Gottes Allmacht und des Menschen Rechte 148

3. Der Gott des Bürgers 159

4. Das jansenistische Gottesbewußtsein und die Neuzeit . . . 172

5. Der moderne Mensch und sein Verhältnis zu Gott. 179

Seite

IV. Die Idee der Sünde 192

1. Der Sünder 192

Die Erbsünde 192

Der alte und der neue Mensch 201

2. Die Sünde ohne den Sünder 207

Die Auflösung der Sünde 207

Sünde gegen Gott und Vergehen gegen die soziale Ordnung 214

Die neue Welt 226

Anhang: 239

VORWORT

Dieses Buch soll der geschichtlichen Selbsterkenntnis dienen. „Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion", sagte Dilthey. Geschichtliches Bewußtsein in diesem Sinne ist kein bloßes Verständnis des „Vergangenen". Es bedeutet Selbstbesinnung, es besagt Bewußtwerden seiner selbst am Geschichtlichen: du bist ein Mensch dieser Zeit, erkenne dich als Menschen dieser Zeit; erkenne dich in der Zeit. Es gibt Epochen geschichtlichen Lebens, in denen der Mensch von sich sagt: Ich bin der Mensch, der Mensch schlechthin. Wir leben nicht in einer solchen Zeit. Wir wissen um unsere Zeitlichkeit; wir kennen unsere Vergänglichkeit. Wir sind uns unserer Einmaligkeit bewußt. Es hat andere Menschen gegeben, und es wird andere Menschen geben. Wir stellen einen Menschentypus dar, nicht den ganzen Menschen.

So möchte ich hier den Bürger zu verstehen suchen: als eine Art Mensch, als unsere Art Mensch zu sein, zu denken und zu handeln. Es handelt sich hier nicht darum ihn zu werten, auch nicht darum, den Sinn seiner geschichtlichen Leistung auszusprechen. Nur dies setze ich voraus, daß er eben anders ist als der Mensch der Vergangenheit, und auch anders als der Mensch der Zukunft, daß wir auch ihn auffassen müssen als geschichtliches Phänomen, als etwas Relatives, in seiner geschichtlichen Bedingtheit Vergängliches.

Der Bürger hat seine Welt. Nur aus dieser Welt heraus ist er verständlich: eine Welt, die da ist vor allen Deutungsversuchen, eine unmittelbar erlebte Weltanschauung vor aller Reflexion über das Weltganze. Um dies zu verstehen, müssen wir den Begriff der Weltanschauung herauslösen aus seiner philosophisch-systematischen Einschränkung, müssen wir ihn

weiter — oder auch enger — fassen, als es meist geschieht. Weltanschauung ist nicht Philosophie, sondern die Philosophie bringt nur eine schon vorhandene Weltanschauung in einer besonderen Weise zum Ausdruck.

Weltanschauung in diesem Sinne ist eine über die einzelnen in sich abgegrenzten und differenzierten Gebiete geistigen Schaffens übergreifende und von ihnen unabhängige Grundtatsache geistigen Lebens. Die Funktion der Weltanschauungsbildung kann so nicht einfach einem bestimmten Gebiete geistiger Tätigkeit zugewiesen werden, sondern sie erweist sich als etwas, was ihnen allen zugrunde liegt und sich schließlich als etwas Allgemeinmenschliches darstellt, das in den verschiedensten Formen auftritt, dessen Ursprung aber jenseits dieser Formen liegt. Was wir anschauen können, ist immer nur unsere Welt, und das, was wir unsere Welt nennen, ist niemals etwas schlechthin Gegebenes, das wir nun rein gedanklich deuten. Es kommt immer zunächst darauf an, was wir tatsächlich aus der Welt machen. Im Anfang war die Tat. Weltanschauung in diesem Sinne ist immer zunächst Weltschöpfung, Weltformung.

Damit läßt sich nun auch das Verhältnis der bürgerlichen Weltanschauung zu den Weltanschauungen, wie sie in der Philosophie und in der Literatur zum Ausdruck gelangen, näher bestimmen. Sie ist nichts Abgeleitetes, das erst aus den schon in irgendeiner Weise geformten Weltbildern erschlossen werden müßte. Sie ist das primär Gegebene; sie bietet das Weltbild dar, das dann in verschiedener Weise angeschaut und gedeutet wird. Was der Philosoph anschaut, was er deutet, ist ja nicht die Welt schlechthin, sondern eben diese Welt, in der er und alle anderen Menschen seiner Zeit heimisch sind: die geistige Welt, ihrer aller Heimat.

Diese Welt, die gewissermaßen vor allen Weltanschauungen ist, gilt es hier darzustellen: die Welt des Bürgers. Sie ist selbst wieder mannigfacher Deutungen fähig. Aber sie besteht außerhalb dieser Deutungen; sie ist in sich selbst kein Produkt philosophischer Reflexion.

Das besagt nicht, daß der einfache Bürger sich nicht auch Gedanken über „seine" Welt macht, daß er nicht auch seinerseits versucht, sein Weltbild zu systematischer Vollendung zu bringen. Wir werden im Laufe dieses Werkes sehen, wie er

es im XVIII. Jahrhundert liebte, mit den Vertretern der kirchlichen Weltanschauung zu diskutieren, und wie bedeutsam solche Diskussionen für die Entwicklung des bürgerlichen Bewußtseins gewesen sind. Aber dies ist doch nicht das Wesentliche. Das Wesentliche ist die Ausbildung dieser besonderen geistigen Einstellungen, die den Typus des Bürgers charakterisieren, und auf Grund deren es ihm überhaupt erst möglich wurde, die Diskussion mit den Gegnern aufzunehmen und sie siegreich durchzuführen. Nicht durch Argumente hat er diese widerlegt, sondern durch die Tat. Die Widerlegung durch die Tat erwies sich als tiefgründiger, mächtiger als alle Einwände, die das kritische Bewußtsein erheben konnte. Die Gegner glaubten es mit Anschauungen und Theorien, mit einer neuen Philosophie zu tun zu haben, die man mit philosophischen und theologischen Argumenten widerlegen könnte; sie hatten es aber mit einem neuen Menschen zu tun, mit einer geschichtlichen Wirklichkeit, die als solche unwiderlegbar war.

Die Bildung dieses neuen Menschen gilt es hier darzustellen, diesen Menschen aus seiner Umwelt heraus zu verstehen. Er selbst weiß meist nur wenig von dieser Welt, und doch ist sie ihm ständig gegenwärtig. In ihr lebt und handelt er. Um sich in ihr sicher und geborgen zu fühlen, braucht er nicht erst von den Philosophen zu erfahren, was sie ist. So weiß er selten etwas von der postulierten Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, von synthetischen Urteilen a priori; aber sein Handeln in jedem Augenblick beweist, daß er gewissermaßen implizite daran glaubt. Oft liebt er es, wie wir im Laufe dieser Darstellung sehen werden, seine in der Lebenserfahrung gewonnene Überzeugung in philosophischer Form zum Ausdruck zu bringen. So spricht er von der Macht der Vernunft und sucht dafür eine kosmische Begründung. Aber nicht in diesen allgemeinen Formulierungen liegt das Wesentliche, sondern in der Tatsache selbst, daß es ihm im weitestem Maße gelungen ist, die Ereignisse verstandesmäßig zu meistern, daß er es gelernt hat, vorauszusehen und die Gestaltung seines Lebens selbst zu bestimmen.

In diesem Sinne läßt sich von der Welt des Bürgers reden. Der Bürger der Neuzeit hat seine Welt genau so wie der Mensch des Mittelalters. Nur drängt sich diese Tatsache dem Betrachter weniger auf, weil diese Welt nicht in einer bestimmten kosmisch

vollendeten Ideologie ihren Ausdruck gefunden hat. Sie bedarf einer solchen Ideologie nicht, und gerade dies ist einer ihrer charakteristischen Züge. Sie genügt sich selbst. Sie verträgt die verschiedensten Deutungen, ohne daß dadurch ihr Wesen selbst geändert würde. Ja, sie bedarf nicht einmal bestimmter Deutungen, um in sich selbst zu bestehen. Sie ist in der Lebenserfahrung selbst fest verwurzelt. Es ist die als bekannt gesetzte Welt, die Welt, die „unser" ist. Der Bürger hat ihr ihre Fremdheit genommen. Er fühlt sich in ihr heimisch und fühlt sich seiner selbst sicher, weil er sich überall in ihr zurechtfindet. Reflektiert der Mensch auf diese Welt, so stellt sie sich ihm als ein Unbekanntes dar, unbekannter und fremder als jemals früher. Aber sein Verhalten zu dieser Welt ist eben nicht durch ein reflektierendes Bewußtwerden des Ganzen bestimmt. Es bedarf eines solchen nicht. Ja, er würde an sich selbst irre werden, ließe er sich dadurch in seinem Lebensverhalten bestimmen. Er vertraut seiner Lebenserfahrung; er vertraut dem gewohnten Gang der Dinge, und sein Alltagsleben ist ihm eine ständige Bestätigung dessen, was er erwartet und vorauszuberechnen vermag.

Darum kommt es auch im Grunde so wenig darauf an, für welche philosophische oder religiöse Weltanschauung er sich entscheidet. Ob er nun Theist oder Atheist ist, macht in seinem praktischem Verhalten wenig Unterschied. Würde er auch auf Grund früher gebildeter Weltanschauungen annehmen wollen, daß Gottes Macht die Ereignisse regelt, so würde sein ganzes Streben auf Grund seiner immanenten Gesetzmäßigkeit auch weiterhin dahin gerichtet sein, das Leben immer mehr so zu organisieren, daß tatsächlich alles berechenbar wird und es keine Wunder mehr geben kann.

Das bürgerliche Bewußtsein der Neuzeit hat es verstanden, das Leben gewissermaßen in sich selbst zu verfestigen, es außerhalb aller kosmischen Problemstellungen als ein in sich zentrierendes Ganzes zu erfassen, das in sich selbst seine Begründung findet. Man könnte in diesem Sinne von einer bewußten Diesseitigkeit des Menschen der Neuzeit sprechen, aber ohne daß diese Diesseitigkeit nun wieder auf bestimmten in sich selbst begründeten Weltanschauungen beruhen würde, die man anderen durchgebildeten Weltanschauungen gegenüberstellen könnte.

Besonders kennzeichnend scheint mir das Todeserlebnis zu sein, dessen Wandlungen im Laufe der Neuzeit für die Ausbildung einer selbständigen bürgerlichen Lebensanschauung so überaus bedeutsam gewesen sind. Es ist gewiß nicht richtig, daß der Bürger sich eine selbständige Überzeugung gebildet hätte über die Sterblichkeit oder die Unsterblichkeit des Menschen. In den langen Diskussionen, die er mit den Vertretern der kirchlichen Weltanschauung führte, haben diese es ihm oft vorgeworfen. Sie haben ihm vorgeworfen, daß er in dieser wichtigsten der Fragen nichts Bestimmtes zu sagen wisse. Was sie aber dabei nicht genügend in Betracht zogen, war die Veränderung, die sich in den Problemstellungen vollzogen hatte und die selbst wieder ein Anzeichen war für tiefgreifende Modifikationen der Gefühls- und Denkweisen der Menschen dieser Zeit. Das ist eines der tiefsten Mißverständnisse, das immer wieder in den Diskussionen zwischen Bürgern und Vertretern der Kirche zutage tritt. Pascal hatte sich darin nicht getäuscht. Nicht daß die Menschen andere Lösungen der letzten Fragen zu bieten hätten als die, welche ihnen das Christentum offenbarte, sondern daß sie leben konnten, ohne überhaupt eine Gewißheit darüber zu haben, ohne nach einer solchen Gewißheit auch nur zu suchen, läßt sie ihm als etwas Unbegreifliches, Monströses erscheinen.

Dies ist aber nun der Mensch, der zu dem vorherrschenden Typus der neueren Zeit geworden ist. Irgendwie muß sich also seine Anschauung von Leben und Tod verändert haben; irgendwie müssen die Bedeutungen sich verschoben haben, die diese Anschauungen innerhalb des Lebensszuammenhangs hatten. Diesem Eindruck kann niemand sich entziehen, der etwa den Menschen der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts in Frankreich mit den Vertretern früherer Zeiten vergleicht. Solche Wandlungen lassen sich aber nun nicht auf ein bestimmtes philosophisches oder religiöses System zurückführen, sondern sie bekunden eine ganz veränderte Lebenseinstellung gegenüber der Welt. Das Leben selbst, so könnte man sagen, hat sich gewandelt. Es bedarf nicht mehr transzendenter Deutungen, damit es einen Sinn erhalte, oder jedenfalls ist die Beantwortung bestimmter Fragen, die das Schicksal der Welt und des Menschen betreffen, nicht mehr Voraussetzung für die Lebensgestaltung. Man könnte in diesem Sinne von einem neuzeitlichem Lebens-

positivismus sprechen, von einer Zentrierung des Lebens in sich selbst, von einer Emanzipation des Lebens nicht nur gegenüber dieser oder jener Deutung der Welt, sondern gegenüber allen kosmischen Anschauungen überhaupt, die fortan stets nur als an sich variable Komponenten einer in sich selbst gefestigten, autonomen Lebensgestaltung weiter bestehen bleiben.

Doch es hätte keinen Zweck, hier weiter vorzugreifen. Nur dies sei noch einmal wiederholt, daß es sich bei dem neuzeitlichen Lebenspositivismus nicht um das Ergebnis abstrakter Erörterungen handelt, sondern daß seine Ausbildung mit der Lebenspraxis selbst im engsten Zusammenhang steht. Was er aus keinem philosophischem System schöpfen konnte, hat der Mensch der Neuzeit aus seiner Lebenserfahrung gelernt: heimisch zu werden in einer Welt, die er abgrenzt gegenüber dem Unendlichen und an der er sich genügen läßt. Dies ist die Leistung des Bürgertums: eine Leistung von weltgeschichtlicher Bedeutung, die erst allmählich, und unter schweren Kämpfen mit Vertretern älterer Weltanschauungen, vollbracht worden ist.

Es handelt sich hier um eine der bedeutsamsten und folgenschwersten Umwertungen, die jemals im Laufe der geschichtlichen Entwicklung stattgefunden haben. Dies zeigt sich eben, wenn man den Bürger der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts mit den Menschen früherer Zeiten vergleicht. Dieser Bürger und jene Menschen können einander nicht mehr verstehen. Die geistige Sprache ist eine andere geworden, auch da oder gerade da, wo gewisse Worte, die irgendwelche Grunderlebnisse ausdrücken, die gleichen geblieben sind: Tod, Mensch, Gott haben ihren Sinn und ihre Bedeutung geändert.

So leben beide in verschiedenen Welten. Die neue Welt aber kann für den Bürger nur insofern eine Welt bedeuten, als sie tatsächlich seine Welt zum Ausdruck bringt. Es hülfe ihm nichts, wollte er die Existenz des alten Gottes leugnen, so lange es tatsächlich noch so etwas in seiner Welt gibt wie eine göttliche Vorsehung. Er konnte nichts mit der Theorie des „natürlichen Menschen" anfangen, solange in ihm noch das Bewußtsein der Erbsünde lebendig war. Das alles läßt sich auch nicht einfach widerlegen, so wenig wie die Furcht vor dem Tode oder das Gefühl der christlichen Demut. Das mußte der Bürger mit sich selbst ausmachen, unabhängig

von jeder Lektüre, von jeder Stellungnahme zu bestimmten Theorien. In diesem Sinne ist es vor allem notwendig, die Dynamik des bürgerlichen Geistes selbst zu erfassen, und sich von der Vorstellung freizumachen, als beschränke sich die geistige Entwicklung auf diejenigen, die Bücher schreiben und es verstehen, ihre Überzeugung zu einem in sich geschlossenen Ausdruck zu bringen.

Aber gerade für diese Dynamik des bürgerlichen Geistes scheint es uns an Dokumenten zu fehlen. Wir können wohl versuchen, das bürgerliche Leben einer bestimmten Zeitepoche darzustellen, und es dann mit dem einer anderen Epoche vergleichen, um Unterschiede festzustellen. Aber wir verbleiben dabei doch immer mehr oder weniger in einer statischen Geschichtsauffassung. Das geschichtliche Werden entgeht uns dabei meistens: wir dringen nicht in die Intimität des geschichtlichen Prozesses ein. Wir treiben „Kulturgeschichte", aber nicht eigentlich Ideengeschichte. Es fehlt das Element der Diskussion, der Entgegensetzungen, der geistigen Bewegung, das erst wieder in den geistigen Schöpfungen in Erscheinung tritt, während uns gerade das eigentlich Schöpferische des bürgerlichen Geistes dabei entgeht. Vielleicht müßte das Problem als unlösbar erscheinen und müßten wir für immer darauf verzichten, einen Einblick zu erhalten in das geschichtliche Werden des bürgerlichen Geistes, wenn der Bürger uns nicht selbst Kunde hinterlassen hätte von seiner geistigen Aktivität, wenn er nicht selbst Stellung genommen hätte, um sich gegenüber den Vertretern der alten Weltanschauung in der fortschreitenden Ausbildung und Verfestigung seines eigenen Standpunktes zu rechtfertigen.

Die Predigten des XVII. und vor allem des XVIII. Jahrhunderts sind hierfür eine kostbare Quelle. Der gebildete Laie fühlt von einem gewissen Zeitpunkte an immer stärker das Bedürfnis, sein Leben zu rechtfertigen, seine besondere Art, zu denken und zu handeln, älteren Auffassungsweisen gegenüberzustellen und namentlich mit den Vertretern der kirchlichen Weltanschauung zu diskutieren. Diese Diskussionen haben oft etwas unmittelbar Lebendiges; sie betreffen das Leben selbst und nicht diese oder jene Theorie. Gewiß, auch hier findet sich manches, was der Bürger nur aus Lektüre oder vom Hörensagen kennt. Er argumentiert als Philosoph. Aber

im allgemeinen läßt sich hier „Literatur“ und Leben wohl voneinander unterscheiden. Wenn der Bürger von seiner „Arbeit“ spricht, von seinen Erfolgen, von der Sorge um seine Familie, wenn er seine Ehrbarkeit hervorkehrt, ein steigendes Vertrauen in seine eigene Kraft bekundet, so spricht er aus seiner Lebenserfahrung und bedarf dazu keines philosophischen Systems. Daß er solcherlei Überzeugungen überhaupt zum Ausdruck bringt, daß er sich gezwungen sieht, sich auf seine Werte zu besinnen, ist bedingt durch seinen Gegensatz zu den Vertretern älterer Weltanschauungen, in Frankreich vor allem zu den Vertretern der katholischen Kirche. Die Geistlichen gehen mit ihm sein ganzes Leben durch; sie suchen festzustellen, wie weit es sich noch nach den christlichen Maßstäben rechtfertigen läßt. Sie wenden sich an den Einzelnen; es handelt sich um sein Leben, um sein Heil. Gerade diese unmittelbare Art der Fragestellung gibt diesen Diskussionen ihre besondere Lebendigkeit und gewährt uns einen Einblick in den Geist des Alltags und in die Dynamik der Wertbildung, wie sie sich aus der Lebenserfahrung unmittelbar ergibt. Der Bürger ergreift hier selbst das Wort. Die Prediger berichten uns seine Einwände und Erwiderungen. Was sie in dieser Hinsicht ausführen, erhält noch dadurch einen besonderen Wert, daß das, was sie sagen, von der Gemeinde kontrolliert wird, daß der Bürger in dem Bilde, das sie von ihm entwerfen, sich irgendwie wiedererkennen muß, damit überhaupt ihre Ausführungen auf ihn die gewünschte Wirkung ausüben können.

Die Predigten sind aber nicht die einzigen Quellen, die es uns ermöglichen, die Ausbildung der neuen bürgerlichen Ideologie zu verfolgen. Wertvolle Hinweise finden wir auch in den pädagogischen Abhandlungen, die besonders in Frankreich in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts sehr zahlreich waren, und in denen der Bürger seine eigene Lebensweisheit seinen Kindern übermitteln wollte. Doch sollen hier nicht im einzelnen die Quellen angeführt werden, aus welchen die folgenden Ausführungen geschöpft sind. Mein leitender Gesichtspunkt war, auf die direkte Lebenserfahrung zurückzugehen, das Erlebnis vor aller durchgebildeten philosophischen Selbstbesinnung zu erfassen. Denn nur so kann man hoffen, die Erlebnisse einer ganzen Klasse zu verstehen. Das anonyme Subjekt dieser Erlebnisse ist der Bürger. Er erscheint leicht

als der eigentlich ungeistige Mensch; er handelt, er denkt nicht. Demgegenüber gilt es, den Bürger gewissermaßen aus seiner geistigen Starrheit zu erlösen, ihn selbst als den Bildner seiner Welt zu erfassen.

Die Problemstellung, wie ich sie hier angedeutet habe, scheint mir aus der gegebenen Zeitlage gerechtfertigt zu sein. Es kann uns nicht mehr genügen, den Geist nur dort zu suchen, wo er stets mehr oder minder schon in reflektierenden Formen auftritt. In vorwiegend statisch bestimmten Lagen muß es scheinen, als käme die Masse derer, die ihre Anschauungen und Überzeugungen nicht irgendwie literarisch zum Ausdruck bringen, im geistigen Leben als selbständiger Faktor überhaupt nicht in Betracht. Unternimmt man es dann, eine solche Zeit nach ihren geistigen Werten zu charakterisieren, so sucht man diese dort, wo allein Umformungen und Neubildungen stattzufinden scheinen: bei den geistigen Schöpfern oder überhaupt bei den Vertretern bestimmter, in sich abgegrenzter literarisch und künstlerisch gebildeter Kreise, die in verschiedenen Wandlungen den „modernen" Menschen zu verkörpern scheinen. Die anderen aber, die im engeren oder weiteren Sinne die Masse bilden, erscheinen vom geistesgeschichtlichen Standpunkte aus gesehen als eigentlich „ungeschichtlich"; sie stehen außerhalb des geschichtlichen Werdens, der geistesgeschichtlichen Entwicklung, oder haben daran nur insoweit Anteil, als sie gewissermaßen von außen her die Eindrücke empfangen, die von den geistigen Schöpfungen ausgehen.

Anderseits ist dann wieder für solche Zeiten charakteristisch, daß ihre Vertreter wohl geneigt sein können, die Geschichtlichkeit und die relative Bedingtheit der geistigen Schöpfung anzunehmen, daß ihnen dabei aber das Leben selbst nicht als etwas Wandelbares gilt, ja daß im Gegenteil für sie die bestimmten Lebensformen etwas Festes darstellen gegenüber den wandelbaren Auffassungsweisen. So nehmen sie wohl an, daß der reflektierende Geist von Möglichkeit zu Möglichkeit weiter schreitet, ohne jemals einen festen Punkt zu finden, von dem sich die Welt und das Leben ein für allemal eindeutig bestimmen ließe. Aber sie sind weniger geneigt, an die Wandlungen des Lebens selbst zu glauben; ja es könnte scheinen, als ob eigentlich ihr geistesgeschichtlicher Relativismus sich gerade unter der Voraussetzung einer gewissen Stabilität aller

tatsächlichen Lebensverhältnisse erst hätte ausbilden können. Freilich bildet dies im Grunde mehr eine subjektive als eine objektiv zu begründende Voraussetzung. Das geschichtliche Bewußtsein kann aber nicht vor dem Leben Halt machen, und darum eben ist es wesentlich, daß wir die Lebensgestaltungen selbst und ihre Wertvoraussetzungen, auch wenn diese nicht in reflektierenden Bewußtseinsformen zum Ausdruck gelangt sind, in ihrer Geschichtlichkeit erkennen; oder anders ausgedrückt mit Anwendung auf unsere Problemstellung: der Bürger muß sich selbst geschichtlich werden.

Dies mag zur Rechtfertigung des vorliegenden Versuches einer Art „anonymer" Geistesgeschichte des Bürgertums gesagt sein. In diesem Versuche habe ich mich auf die Entwicklung des bürgerlichen Geistes in Frankreich beschränkt. Darin liegt selbstverständlich eine erhebliche Begrenzung des Themas. Doch war die Wahl nicht eine zufällige. In Frankreich ist das Bürgertum als selbständige politische Macht aufgetreten. Der bürgerliche Geist hat sich hier durchgesetzt und von sich aus mit souveräner Gewalt die politischen und sozialen Verhältnisse umgestaltet. Hier ist er zur Tat geschritten, und gerade diese Tat, die französische Revolution, läßt uns besser seine Entwicklung verstehen, ermöglicht es uns, sie als Streben nach einem Ziele, als einen in sich sinnvollen Ablauf, man möchte beinahe sagen, als eine Art Epopoe des Bürgertums zu erfassen. Dazu kommt noch, daß für keine andere Zeit soviele Dokumente vorliegen, in denen diejenigen, die sonst ihre Gedanken nicht in irgendwelcher fixierten Form zum Ausdruck bringen, sich geäußert haben, wie gerade für die Zeit der französischen Revolution. Hier ist mehr als jemals anderswo die sonst stumme Masse zu Worte gekommen, und was sie ausdrückt, dient uns dann wieder dazu, auch das Vergangene zu verstehen. Gerade für den, der nicht die Ideen als eine Art in sich abgeschlossener Welt betrachten, sondern vom Leben aus begreifen will, ist dieses Lautwerden aller Gedanken, diese Offenbarung dessen, was sonst mit dem Leben der Einzelnen vergeht, in dynamischer Konzentrierung, in einer ständigen Beziehung auf aktuelle Wirklichkeit etwas ganz Einzigartiges, das allein schon genügen würde, den Historiker zu rechtfertigen, wenn er Aufschlüsse über die Entwicklung des bürgerlichen Geistes vor allem in der französischen Geschichte sucht.

Das besagt natürlich nicht, daß nun einfach die Ergebnisse, die sich aus der französischen Entwicklung gewinnen lassen, auf andere Länder übertragen werden könnten. Aber soviel läßt sich doch sagen, daß hier gewisse Grundzüge der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in typischer Form in die Erscheinung treten und daß gerade ihre logische und bewußt antithetische Durcharbeitung, die man in der französischen Geistesentwicklung antrifft, besonders geeignet ist, das Bürgertum zu geschichtlicher Selbstbesinnung und zur Erkenntnis des besonderen und eben damit auch des begrenzten Charakters seiner welthistorischen Leistung anzuleiten.

In den beiden ersten Bänden handelt es sich darum, darzustellen, wie der Bürger sich erst im Kampfe mit den Vertretern der kirchlichen Weltanschauung zu seinen eigenen Werten durchgerungen hat. Es ist dies aber nicht bloß eine Auseinandersetzung mit anderen; der Bürger ringt mit sich selbst, mit seiner eignen Vergangenheit. Von dieser Vergangenheit kann er sich nicht einfach durch irgendwelche gedanklich-theoretische Einsichten frei machen. Erst allmählich, indem er seine eigenen Werte erprobt, bildet er eine neue Weltanschauung, die er der der Kirche gegenüberzustellen vermag. Er beweist durch die Tat, daß er ohne die alten Vorstellungsweisen auszukommen vermag, daß die Werte, die er als die ihm eigenen erkennt, zu seiner Lebensgestaltung genügen, daß es sich nach seinen Grundsätzen leben läßt, ja daß die Leistung, die er zu vollbringen hat, nur auf der Grundlage der neuen Lebenswerte möglich ist. Die Lebensformen, die die katholische Kirche ihm zu bieten hatte, konnten ihm nicht den Halt geben, dessen er bedurfte, um seine Tätigkeit in vollem Maße entfalten zu können, ihm nicht den Weg weisen nach dem Ziele, dem er zustrebt.

So muß er sich eine eigene Ideologie schaffen, außerhalb der überkommenen religiösen Vorstellungsweisen, eine profane Ideologie, die an die Stelle der alten, religiös bestimmten tritt. In ihr bildet sich die Anschauung einer Welt, die sich selbst genügt und in deren Werten der Mensch die Rechtfertigung seines Handelns und Strebens findet. Diese Weltanschauung wird zu einem integrierenden Bestandteil des bürgerlichen Bewußtseins oder besser gesagt: gerade in der Ausbildung dieser neuen Ideologie im Gegensatz zu den alten Lebensformen wird

sich der Bürger seiner selbst bewußt. Er ist anders als der Mensch früherer Zeiten, der nur in einer transzendenten Sinngebung sich sein Leben verständlich machen konnte, dem es schien, als könnte er nicht leben ohne Antwort auf gewisse letzte Fragen. So bildet sich ein selbständiger Laientypus. In ihm erkennt sich der Bürger selbst wieder. Er ist Laie und will nichts anderes sein; seine Heimat ist das Diesseits; er will keine andere kennen.

In diesem ersten Bande können nur gewisse Momente dieses Entwicklungsprozesses zur Darstellung gelangen. Es handelt sich dabei aber doch schon um etwas ganz Wesentliches. In den Kämpfen mit der Kirche wird sich der Bürger seiner unterschiedlichen Einstellung gegenüber der Welt und dem Leben nicht nur im Vergleich mit den Vertretern der Kirche sondern auch mit dem einfach gläubigen Volke bewußt. Denn er weiß hier wohl zu unterscheiden: für ihn die weltliche Moral und die Wissenschaft, für die anderen die Religion.

So bildet sich das bürgerliche Klassenbewußtsein. Der neue Wirtschaftstypus, wie er sich in den alten Lebensformen nicht entwickeln konnte, erhält seine geistige Bedeutung und Umgrenzung; er wird zu dem Vertreter einer besonderen in sich charakterisierten und immer wieder im Gegensatz zu anderen, religiös bedingten Vorstellungsweisen erlebten Einstellung gegenüber Welt und Leben, einer selbständigen bürgerlichen Ideologie, für deren Gestaltung und Ausbildung das Verhältnis des Bürgertums zur Kirche von entscheidender Bedeutung gewesen ist.

EINLEITUNG

DIE KIRCHE UND DIE BILDUNG DES BÜRGERLICHEN BEWUSSTSEINS

I. DER SCHLICHTE GLAUBE

In der Entwicklung des bürgerlichen Geistes in Frankreich hat die wachsende Gewißheit des Bürgertums, gegenüber dem Alten das Neue, Zeitgemäße zu vertreten, eine entscheidende Rolle gespielt. Der Bürger fühlte sich als Vertreter der neuen Zeit, während seine Gegner ihrer geistigen Einstellung, ihrem ganzen Fühlen und Denken nach der Vergangenheit angehörten. Diese Vergangenheit war für den Bürger das, was eigentlich nicht mehr sein sollte, was seine Existenzberechtigung verloren hatte. Das galt von einem gewissen Zeitpunkte an vor allem für die katholische Weltanschauung, zum mindesten für ganz wesentliche Bestandteile dieser Welt anschauung. Der Bürger sah in ihr etwas Vergangenes, mag es sich dabei um seine eigene erlebte Vergangenheit handeln oder um etwas rein Geschichtliches, um eine abgelaufene Epoche des menschlichen Denkens. Sie stellte sich von seinem Standpunkte aus als etwas dar, was veraltet war und nicht mehr lebenskräftig, was unwahr geworden war am Leben und sein geschichtliches Recht verloren hatte.

Dabei handelte es sich zunächst gar nicht um bestimmte kirchliche Lehren, denen man etwa gewisse philosophische Überzeugungen, die sich der Bürger zu eigen gemacht hätte, entgegenstellen könnte. Das Entscheidende ist hier vielmehr dies, daß der Bürger sich ein neues Leben bildet nach eigenen Wertmaßstäben und Zielsetzungen, außerhalb der kirchlich bedingten Lebensformen. So stand hier Leben gegen Leben. Der neue bürgerliche Mensch, der sich ein Leben nach profanen, diesseitigen Gefühls- und Vorstellungsweisen gebildet hat, gelangt zum Bewußtein seiner selbst und sondert sich ab von dem alten Menschen, der auch weiterhin in der Welt des Glaubens sein Leben verbringt. Dieser alte Mensch war aber

seinerseits lebendige Gegenwart geblieben; es war der Mann „des Volkes", der einfache Gläubige. Das, was sich zunächst als ein Unterschied der Zeiten darstellte, wird so zu einem Gegensatz innerhalb einer Volksgemeinschaft, zu einem Klassenunterschied. Der „alte Mensch" ist derjenige, der nicht zum Bürgerstande, nicht zu der Klasse der „Gebildeten" der „aufgeklärten" Leute gehört. Von ihm unterscheidet sich der Bürger, der „neue Mensch", der sich ihm gegenüber zur Herrschaft berufen fühlt, weil er mit den alten Vorurteilen aufgeräumt hat und nicht mehr zu denen zählt, die einfach das glauben, was ihre Väter geglaubt haben. In diesem Sinne ist der Unglaube infolge der darauf begründeten Formung eines differenzierten Klassenbewußtseins eines der wesentlichen Momente in der Entwicklung des bürgerlichen Geistes und in der Bildung der Überzeugung einer besonderen, dem gesellschaftlichen Ganzen gegenüber zu erfüllenden historischen Mission gewesen.

Es sind also nicht bestimmte kirchliche Anschauungsweisen, die sich als solche darstellen und formulieren ließen, sondern es ist das kirchliche Leben selbst, von dem wir ausgehen müssen, um die Entwicklung des bürgerlichne Bewußtseins in ihrem Zusammenhang und in ihrem Gegensatz zur Kirche zu verstehen. Die katholische Kirche ist im XVIII. Jahrhundert „Wirklichkeit" geblieben; sie bestimmt noch im weitesten Maße das Denken und Fühlen einer ganzen Bevölkerungsschicht; sie ist soziale Wirklichkeit. Diese Tatsache ist ganz unabhängig von dem Werte, den man ihren Lehren innerhalb eines rein geisteswissenschaftlich zu erfassenden Zusammenhangs von Ideen zuschreiben kann. Millionen Menschen fahren fort in die Kirche zu gehen, zu beichten, den Prozessionen zu folgen. Sie leben auch weiterhin in der kirchlichen Gemeinschaft: ja die meisten von ihnen können sich ein Leben außerhalb dieser Gemeinschaft gar nicht vorstellen. Mit dieser sozialgeschichtlichen Wirklichkeit hat der Bürger sich auseinanderzusetzen. Er selbst wird zu einem anderen; es bildet sich mit der Zeit immer mehr ein differenzierter Bürgertypus aus, der sich von der Masse derer, die weiterhin in der kirchlichen Gemeinschaft leben, unterscheidet und überhaupt in seiner differenzierten Bedeutung nur im Zusammenhang mit dieser Tatsache verständlich ist.

Er wird sich seiner Andersartigkeit, seiner Überlegenheit bewußt, indem er sich mit denen vergleicht, die, ohne sich überhaupt von ihrem Glauben Rechenschaft ablegen zu können, auch weiterhin gläubige Katholiken bleiben. Es sind dies die einfachen Gläubigen, wie die Kirchensprache es ausdrückt, für die auch weiterhin Leben und Glauben so innig miteinander verbunden bleiben, daß sie überhaupt nicht die Glaubenssätze einzeln als solche loslösen können, um sie auf ihren eigentlichen Gehalt und auf ihren Rechtsgrund hin zu prüfen. Für sie ist der Glaube wirklich, eine Lebenswirklichkeit. So stehen sie dem Bürger gegenüber, der mit der Zeit immer mehr dazu kommt, den Glauben als etwas ihm selbst Äußerliches, als solches zu Erwägendes und zu Prüfendes zu betrachten, weil sein Leben, das sich immer mehr außerhalb der kirchlichen Sphäre abspielt, sich nach rein profanen Erwägungen und Grundsätzen regeln läßt.

So muß man von der Einfalt des einfachen Gläubigen ausgehen, will man die Geistesentwicklung des Bürgertums in Hinsicht auf den Glauben in seiner ganzen Bedeutung verstehen: von der Masse, für die die kirchlichen Organisationsformen und Anschauungsweisen etwas von ihrem Leben Unabtrennbares bedeuten, eine Welt, die die ihre geblieben ist und ihr ganzes Denken und Fühlen bestimmt.

„Die Kirche, von Gott inspiriert und erleuchtet von den heiligen Aposteln," sagt Bossuet, „hat das Jahr so geordnet, daß man in ihm zugleich mit dem Leben die Mysterien, mit der Predigt und der Lehre Jesu Christi die wahre Frucht von alledem in den wunderbaren Tugenden ihrer Diener und in den Beispielen ihrer Heiligen wiederfindet." So stellt das Kirchenjahr für den Gläubigen einen Leitfaden dar „des alten und des neuen Testamentes und der gesamten Kirchengeschichte" (1). „Die Kirchenfeste", so drückt es Réguis aus, ein schlichter Pfarrer in Gap, einer kleinen französischen Provinzstadt, dem wir hier noch öfters begegnen werden — sind „die heiligen Marksteine, die Jahr für Jahr uns die Mysterien und die hauptsächlichen Artikel unseres Glaubens in Erinnerung bringen" (2). Doch nicht allein aus den kirchlichen Feierlichkeiten schöpft das Volk die Kenntnis seiner Religion; alles, was mit dem Kultus in Zusammenhang steht, dient ihm zur Belehrung.

„Worauf sich zunächst unser Blick heftet, wenn wir uns einer katholischen Gemeinde nähern, das ist der Turm und das Kreuz. Dieses Kreuz, von weitem schon sichtbar, ist ein Abriß unseres Glaubens," sagt der Abbé Pluche. „Treten wir dann in die Kirche des Dorfes oder in eine dieser alten Abteien oder in die Kathedralen," führt er weiter aus, „überall finden wir die gleichen Kultusgegenstände wieder, einmal schlicht und einfach, das andere Mal glanzvoll und majestätisch." Es genügt uns, diese Gegenstände zu beschauen, um uns der Einheit unseres Glaubens bewußt zu werden. Denn in allem finden wir einen eindeutigen Ausdruck alles dessen, was uns die katholische Religion lehrt. Wenn wir dann „die Kirchen verlassen, in denen die Religion in ihrer Gesamtheit unseren Augen sichtbar wird, ohne daß man Bücher oder Bilder zu Hilfe zu nehmen braucht, so finden wir eine letzte Belehrung in dem Orte, wo unsere Angehörigen ruhen . . . So sind die Gebräuche der katholischen Kirche und die bemalten Figuren, die ihr erblickt, ein Buch, das stets offen vor euch da liegt" (3) — so äußert sich ein Geistlicher der in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts schrieb, und uns (in den letzten Bänden eines groß angelegten wissenschaftlichen Werkes) eine Art Soziologie des Glaubens gegeben hat.

Es bedarf also zunächst gar nicht vieler Worte, damit der Gläubige seines Glaubens gewiß werde. Er kennt seine Religion, bevor er von ihrer Lehre in Worten weiß. „Bevor euer Prediger euch Unterricht erteilt hat, hat euch schon das Äußere der katholischen Kirche über die hauptsächlichsten Wahrheiten in immer gleichen Formen belehrt. Was die Bücher aussprechen, der Kultus wiederholt es in mannigfaltigster Weise; und je mehr sich alles wiederholt, desto eindeutiger wird der Sinn" (4). Dann erst kommen die Worte, die das aussprechen, was in den Symbolen schon ausgedrückt ist. „Während die Kultushandlungen zu euren Augen sprechen, ertönen, allen hörbar, die heiligen Wahrheiten, die ihr als Kinder gelernt habt, und die die Kirche euch in der Feier ihrer Feste ins Gedächtnis zurückruft; man kann sie deswegen auch als eine Art Katechismus betrachten, der selbst den Ungebildetsten die hauptsächlichsten Tugenden des christlichen Glaubens einprägt" (5).

So ist es eine ganze Welt, in die die Kirche den Gläubigen hineinversetzt, eine Welt, die sich an alle Sinne wendet, die

da ist, bevor sie noch gedeutet werden kann, die erlebt wird, bevor sie noch zu distinktem Bewußtsein gelangt ist. Der Gläubige lebt in dieser Welt: sie ist seine Umwelt; sie stellt für ihn Wirklichkeit dar wie die andere Welt, in der sich sein irdisches Dasein abspielt. Aber während er in der irdischen Welt nur von dem weiß, was er sieht, bald von diesem, bald von jenem, je nach seiner zufälligen, durch die Umstände bedingten Stellung in dieser Welt, während so das Ganze dieser Welt ihm immer etwas Unbekanntes bleibt, ist die Welt des Glaubens für ihn ein Ganzes. Er umfaßt sie mehr oder minder deutlich in einer Gesamtanschauung; sie ist die einzige Welt, die ihm als Welt zum Bewußtsein gelangt und deren Sinn er aussprechen kann. „Die berühmtesten Persönlichkeiten der Geschichte, alle die, die eine entscheidende Rolle in der Leitung der menschlichen Geschicke gespielt haben, haben für euch nicht mehr Bedeutung, als hätten sie nie gelebt. Wenn ich euch von den Gedanken Platons und Confucius' spreche, oder euch erzähle von den Siegen Hannibals oder Tamerlans, so kennt ihr diese Leute nicht, und ihr habt dabei nicht viel verloren. Aber die Geburt des heiligen Vorläufers erfüllt euer Herz mit Freude; ihr verlaßt eure Arbeit, um die Siege des Diakons Stephan, der heiligen Apostel und aller derer, die unter Qualen die Wunder der apostolischen Botschaft bekannten, zu besingen". So der Abbé Pluche, und er fügt hinzu: „Darauf beschränkt sich das Wissen der Landbevölkerung" (6).

Die Welt, die der Gläubige kennt, die für ihn d i e Welt ist, das ist diese Welt des Glaubens, und nicht die Welt, in der er faktisch lebt, die sich ihm ja nie als Welt darstellt, nie als Wirklichkeit, die er als solche zu erfassen vermöchte. Oder genauer gesprochen: was er vom Diesseits weiß, wird ihm seiner allgemeinen Bedeutung nach erst verständlich auf Grund von Vorstellungen der jenseitigen Welt. Diese erst vermögen ihm den Grund und den Sinn, das Warum und das Wozu aller Dinge und Begebenheiten zu deuten. Die Welt des Glaubens offenbart ihm, von wannen er kommt und wohin er geht. Nur so weiß er, was Leben und Sterben bedeutet. Wäre es denkbar, daß er jemals aus der Kirchengemeinschaft ausschiede, so würde er die Welt nicht mehr wiedererkennen. Es wäre seine Welt nicht mehr; er wäre ein Fremdling in dieser Welt. Alles erschiene ihm wie unverständliche Zeichen einer Sprache, die

nicht die seine ist, die nicht die ist, in der er zu denken und zu fühlen gelernt hat. Denn für ihn ist der Glaube eine Sprache, seine Sprache. Könnte er sie jemals verlernen, so hätte er die Mittel nicht mehr, um zu erfassen und auszusprechen, was da ist. Er müßte vor den Dingen und vor den Begebenheiten verstummen; er könnte nicht mehr ausdrücken, was ihn bewegt, noch sagen, was das alles bedeuten soll.

Nur wenn wir so den Glauben nicht als eine Denk- und Gefühlsweise fassen, die sich zu anderen Erlebnissen erst hinzugesellen würde, sondern gewissermaßen als einen integrierenden Bestandteil der Sprachbildung selbst: als etwas, was gleichsam mit den Worten und den Wortbedeutungen selbst gesetzt, in ihren Sinn selbst eingegangen ist, können wir die ganze Tiefe und Macht des Glaubens erfassen. Aber noch unter einem anderen Gesichtspunkt scheint der Vergleich mit der Sprachbildung dazu dienen zu können, den Glaubensvorgang in seiner Eigenart zu verdeutlichen. Weiß der schlichte Gläubige, der ohne jegliche Bildung ist, denn überhaupt, woran er eigentlich glaubt, kennt er denn seine Religion? Diese Frage wird uns noch öfters begegnen; sie ist in einem anderen Zusammenhange schon zwischen Bossuet und dem evangelischen Prediger Claude erörtert worden. Auf gewisse Einwände Claudes antwortet Bossuet: „Man darf sich nicht einbilden, daß die Kinder, in denen die Vernunft sich zu bilden anfängt, wenn sie ihre Urteile und Schlüsse noch nicht in bündiger Weise zum Ausdruck zu bringen verstehen, deswegen unfähig wären, den Eindruck, den die Wahrheit in ihnen hinterläßt, zu empfinden." „*On les voit apprendre à parler dans un âge plus infirme encore: de quelle sorte ils l'apprennent, par où ils font le discernement entre le nom et le verbe, le substantif et l'adjectif, ni ils ne le savent, ni nous, qui avons appris par cette méthode, nous le pouvons bien expliquer; tant elle est profonde et cachée! Nous apprenons à peu près de même le langage de l'Eglise.*" Bossuet schließt: „Ein uns verborgenes Licht leitet uns hier wie dort: hier ist es die Vernunft, dort ist es der Glaube. Die Vernunft entwickelt sich nur allmählich, und bei dem Glauben, der uns in der Taufe eingegeben ist, ist es ebenso" (7). Wie es nun, so könnten wir hinzufügen, viele gibt, die ihre Sprache sprechen, ohne jemals die Regeln der Grammatik zu kennen, so wird der Gläubige in seiner

Einfalt, obwohl er seinen Katechismus nur unvollkommen oder vielleicht auch gar nicht kennt, doch im Leben ein treuer Katholik sein. Aber wenn er dann auch selbst dazu gelangt, seinen Katechismus gut zu kennen — und wir wissen, daß das in den Schichten der Ungebildeten im XVIII. Jahrhundert nicht allzu häufig der Fall war — weiß er dann tatsächlich viel mehr wie damals, als er schlicht und einfach die Sprache der Gläubigen sprach?

So können wir zusammenfassend sagen: Nicht die Lehre, so wie sie sich in wohl erwogenen Wendungen ausdrücken läßt, ist das Wesentliche, das allen Gemeinsame. „Alles ist Predigt in der katholischen Kirche," sagt der Abbé Pluche. „Der äußere Kultus" bildet für den Katholiken „eine ständige Belehrung". „Die Kirche selbst spricht nur wenig; was sie uns zu verstehen gibt, umfaßt weit mehr als das, was sie in Worten ausdrückt." „*Elle nous fait concevoir et méditer un grand nombre de vérités par les différentes parties de son extérieur, où tout a un sens clair, et un rapport net à la foi*" (8). Sie spricht in Symbolen; sie spricht eine Sprache, die verständlich ist, weil sie sich dem Verständnis eines Jeden anpassen kann. „Unsere Riten hängen eng zusammen mit unsern Dogmen", lesen wir in den Instruktionen eines Bischofs. „Auch dem Einfältigsten zugänglich einen sie in der gleichen Lehre den Gelehrten, der in seinen Gedanken sich verirren könnte, und den Unwissenden, der keinen Gedanken festhalten würde" (9). Hier, in dem, was in Symbolen gegeben ist, liegt das, was die gemeinsame Grundlage alles Glaubens zu bilden bestimmt ist. In den kirchlichen Festen vor allem, die „seit jeher den volkstümlichen Katechismus der christlichen Lehre gebildet haben und dem Gläubigen eine immer neue Gelegenheit bieten, seine Frömmigkeit zu betätigen" (10), sollen die Katholiken jener Zeit, ohne daß es erst langer Erörterungen bedürfte, den Glauben wiederfinden, der sie alle ohne Unterschied eint.

II. GLAUBE UND WISSEN

Die Kirche hat eine Vorliebe für die schlichten Gläubigen, die zu glauben vermögen, ohne verstehen zu wollen. „Wir finden manchmal unter dem niederen Volke," sagt der Pfarrer von Gap, „schlichte Leute, für die Unschuld, Rechtschaffenheit des Herzens, wahre Frömmigkeit die rechten Lehrmeister sind . . . wir Theologen, die wir aufgeklärten Geistes sind und emsig studieren, besitzen ganze Bibliotheken und durchblättern eine Unzahl Bücher; wir definieren alles, wir erklären alles und diskutieren alles. Diese gute Seele hingegen vermag nichts zu definieren, nichts zu erklären; sie diskutiert nicht lange über dieses oder jenes, sondern alles setzt sie in Tat um. Wir besitzen den Schlüssel der Wissenschaft und bleiben draußen; sie hingegen bleibt nicht an der Schwelle stehen; ohne viel Studien und ohne Bücher dringt sie bis in das Innere des Heiligtums" (11). Die einfachen Gläubigen überlassen die Lehre denen, die die rechtmäßige Autorität ausüben; es genügt ihnen, die Sprache des Glaubens zu sprechen, so wie ihre Vorfahren sie sprachen, ohne sich bei den Worten aufzuhalten und ihren genauen Sinn festzustellen. Neben dieser Klasse von Gläubigen, denen ihr schlichter Glaube jegliches Wissen ersetzt, gibt es dann die anderen: die Wissenden, die Theologen, denen es zukommt, den Glauben rein zu erhalten. Auf der einen Seite: die Meister, die wissen, woran sie glauben und es in Worten ausdrücken können, auf der anderen Seite: die Laien, die im Glauben leben, ohne daß sie sich klare Rechenschaft darüber ablegen könnten oder wollten. Den einen kommt es zu, den klaren Sinn der Dogmen festzustellen, die strittigen Punkte mit den Gegnern zu diskutieren, darauf zu achten, daß der Glaube in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten

bleibe; die anderen, die in schlichter Einfalt gläubig dahinleben, erfahren die Kontinuität des Glaubenserlebnisses, das in einem jeden im Laufe der Generationen von Neuem in Erscheinung tritt, ohne daß er zu bestimmen vermöchte, wann er zu glauben angefangen hat, und ohne daß er die Gründe seines Glaubens angeben könnte.

Nun bildet sich aber neben den beiden Klassen von Gläubigen, die einen notwendigen Bestandteil der katholischen Kirchenorganisation bilden, eine neue Schicht, zu der alle diejenigen gehören, die, ohne eine besondere Stellung in der Hierarchie der Kirche einzunehmen, ohne von rechtswegen als „Meister" gelten zu können, doch sich nicht mehr einfügen lassen der Gemeinschaft derer, denen das schlichte Glaubenserlebnis genügt. Sie wollen wissen, woran sie glauben, sie wollen das, was sich den anderen als unmittelbares Erlebnis darstellt, prüfen und analysieren. Sie „streiten mit Gott" (12), so drückt es Massillon aus; sie stellen Fragen; sie verlangen Rechenschaft. Es sind die Fragenden, Suchenden. Sie vermögen nicht mehr ruhig dem zuzuhören, was man sie lehrt. Sie unterbrechen gewissermaßen die Prediger nach jedem Satze und stellen endlose Fragen.

Zum Verständnis der großen religiösen Krisis des XVIII. Jahrhunderts und ihres Zusammenhanges mit der Ausbildung eines selbständigen bürgerlichen Bewußtseins ist es vor allem notwendig, dieses Phänomen in seinem ganzen Umfang und seiner sozialen Bedeutung zu erfassen. Die Krisis ist vor allem durch eine neue Einstellung gegenüber dem Glaubenserlebnis bedingt und zunächst nicht durch bestimmte klar formulierbare Überzeugungen. Diejenigen, die wir die Fragenden, Suchenden genannt haben, können dabei von den verschiedensten Gesichtspunkten und Motiven ausgehen. Es gehören dazu ebensogut solche, die man „libertins" oder auch „esprits forts" nennt — Freigeister oder solche, die es gern sein möchten —, die von vornherein in ihrem Fragen von einem feindseligen Geiste der kirchlichen Autorität gegenüber beseelt sind, wie auch aufrichtig Gläubige, die ihr Gewissen beruhigen möchten, und endlich die große Anzahl derer, die nicht recht wissen, was sie glauben und tun sollen und oft zwischen einem Glauben in seiner extremsten Form und vollständigem Unglauben zu schwanken scheinen.

Wir können diese Schicht der Fragenden und Suchenden zunächst nur dadurch charakterisieren, daß wir sie der Gemeinschaft der naiv Gläubigen gegenüberstellen. Denn nur so werden wir die große Bewegung, in der der moderne bürgerliche Geist in Frankreich sich eine eigene Welt- und Lebensanschauung gebildet hat, verstehen. Daher handelt es sich auch zunächst nicht darum, irgendeine repräsentative Persönlichkeit in den Vordergrund zu stellen oder bestimmte Theorien zu studieren, in denen der moderne Geist in mehr oder weniger angemessener Form zum Ausdruck gelangt ist. Wir haben es von einem gewissen Zeitpunkte an in immer weiterem Maße mit einer Massenbewegung zu tun, in der sich das Bewußtsein der Besonderheit einer neuen Klasse ausbildet und in der ein jeder, der sich zu dieser Klasse zählt, irgendwie eine Rolle spielt, irgendwie zum Repräsentanten der neuen Einstellung wird. Es genügt, die Sammlungen der Predigten dieser Zeit zu durchblättern, vor allem die des Pfarrers Réguis, um den Eindruck zu gewinnen, daß es sich hier um das Aufkommen einer neuen Schicht handelt, und daß alle, die dieser Schicht angehören, in mannigfaltigen Formen der Kirche gegenüber die neue Geistesverfassung darstellen.

In einer seiner Predigten stellt der Pfarrer von Gap eine Frage, die wohl zu seiner Zeit des öfteren diskutiert worden ist: „Ist die Schulbildung für die Kinder von Nutzen oder ist nicht vielmehr das Gegenteil der Fall?“ Der Pfarrer von Gap hält nicht viel von der Schulbildung für das Volk. „Eure Kinder waren in der Schule; sie haben Lesen und Schreiben gelernt . . . Pflegen sie ihren Acker besser? . . . Gehen die, die die Schule besucht haben, weniger häufig ins Wirtshaus?“ Aber das würde noch nicht genügen, um die Schulbildung als solche zu verwerfen. Worauf es unserem Pfarrer vor allem ankommt, ist die Tatsache, daß die, die in der Schule waren, sich nicht gerade durch besonderen Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität auszeichnen. „Nachdem ich das alles des Näheren überlegt und geprüft habe, bin ich zu der Überzeugung gekommen — und meine Amtsbrüder stimmen darin mit mir überein —, daß die Mehrzahl derer, die schlechte Christen sind, gerade unter denen zu finden sind, die in der Schule waren, daß hingegen die, die schlichten und reinen Herzens sind und am besten dem

christlichen Ideale entsprechen, weder lesen noch schreiben können."

Was lasen aber nun diejenigen, die auf der Schule schreiben und lesen gelernt hatten und sich später als unbotmäßige Christen erwiesen? Viele von ihnen, besonders in späteren Zeiten, lasen sicherlich „diese elenden Broschüren", wie sich der Pfarrer von Gap ausdrückt, „die ebensosehr gegen die Reinheit der Sitten wie gegen die Schlichtheit des Glaubens verstoßen". Andere aber lasen, wie wir ebenfalls erfahren, Schriften, gegen die die kirchliche Autorität durchaus nichts einwenden konnte. „Es gibt in meiner Gemeinde," sagt der Pfarrer von Gap an einer anderen Stelle, „Schlimmes und Gutes, wie in allen anderen Gemeinden. Es gibt Leute, die in schlichter Einfalt das Wort Gottes vernehmen, die an all das glauben, was die Religion lehrt, ohne zu diskutieren; es gibt aber auch andere, die sich unterstehen, das ‚Warum' und das ‚Wieso' zu erörtern, die sich als gelehrte Männer aufspielen, die sich einbilden, mehr zu wissen als ihr Pfarrer, weil sie zu Hause eine Bibel haben oder die große Ausgabe des Lebens der Heiligen. Da lesen sie drin oder bilden sich ein, darin zu lesen" (13). Gleichviel aber, ob sie nun diese oder jene philosophische Streitschrift oder dieses oder jenes fromme Werk gelesen haben, und welches auch die Motive sein mögen, die sie dazu veranlassen, mit ihrem Pfarrer zu diskutieren: immer handelt es sich dabei um Leute, die sich als „Gebildete" fühlen und sich irgendwie schon von der Gemeinde der schlichten Gläubigen losgelöst haben. Es sind Leute, die „etwas Besonderes" sein wollen, es sind „Bürger" erfüllt von ihrer Bedeutung; es sind die, die der Pfarrer von Gap in seinen Predigten nicht ohne eine gewisse Ironie mit „Monsieur" anredet. Sie haben, wie er ihnen immer wieder vorwirft, den schlichten Glauben verloren, der im Volke noch lebendig ist. „Wo findet man diese so schöne und kostbare Schlichtheit des Glaubens? Ist es nicht im Volke?" Das Volk glaubt, ohne sich erst viel zu besinnen; es glaubt, was seine Väter geglaubt haben und was seine Pfarrer es lehren. Es diskutiert nicht, es hält sich an seinen Katechismus. „Sie aber, Monsieur, wollen alles besser wissen und räsonnieren in einem fort über die Religion und ihre Mysterien" (14). Dieser Monsieur stellt etwas dar. Er ist nicht mehr der anonyme Gläubige, einer unter vielen, eines

der unzähligen Mitglieder der großen Kirchengemeinde. Er erhebt von sich aus Einwände; er will, daß der Pfarrer ihn persönlich überzeuge. Die Geistlichen sollen ihm Rechenschaft ablegen über den Glauben, den das Volk einfachhinnimmt, weil dieser Glaube etwas ganz Allgemeines darstellt, etwas Überpersönliches, was jeder glaubt. Es ist der Bürger, der hier zum Bewußtsein seiner selbst gelangt ist, der weiß, was man ihm schuldet, der nicht mehr einfach sich zum Volke zählt, das keine Fragen zu stellen hat, weil der Glaube Angelegenheit der Gesamtheit und nicht der Einzelnen ist.

In dieser Form bedeutet dies im Leben der Kirche eine bisher unbekannte Erscheinung: der Laie, der Fragen aufwirft, über Dogmen diskutiert, diese annimmt, jene verwirft, sich seine eigene Ansicht über die Religion bilden will. Die Kirche kann diesen neuen Laienstand nicht anerkennen. Selbst wenn der Laie sich nicht gegen den Glauben als solchen auflehnt, bleibt er verdächtig. Er will eine besondere Rolle in der Kirchengemeinde spielen, heraustreten aus der Masse der übrigen Gläubigen. Für die Kirche aber bleibt der Laie Laie. Die einen dürfen sich nicht über die anderen erheben, wenn es sich um das Wort Gottes handelt. „Die Unwissenden müssen immer über ihre Unwissenheit erröten", sagt ein Prediger des XVIII. Jahrhunderts, „aber der Schleier, der alles verhüllt, was Gegenstand des Glaubens ist, läßt diese bedauernswerte Ungleichheit verschwinden. Für den Glauben ist jeder ein Gelehrter und jeder zugleich Volk; es ist das gleiche Mysterium für alle. So haben die einen keinen Grund mehr, stolz zu sein, und die anderen brauchen sich nicht mehr zu schämen. Wie eine gute Mutter duldet der Glaube keine Ungleichheit in der Behandlung seiner Kinder, er hegt eine Vorliebe nur für den, der sich am folgsamsten gezeigt hat" (15). So ist von vornherein die Stellung, die sich der Bürger anmaßt, wenn er die Geistlichen zur Rechenschaft zieht, von der Kirche aus gesehen eine falsche. Welcher Art auch seine Fragen sein mögen, in gewisser Weise ist schon die Tatsache selbst, daß er überhaupt Fragen stellt, von sich aus Fragen stellt, für die Kirchenordnung gefährlich. Im Grunde bliebe ihm nichts anderes übrig, als wieder zu der Masse zurückzukehren. Kann aber der gebildete Laie sich solchen Anforderungen fügen?

Er wird nichts von einer Gleichheit hören wollen, die ihn seines Vorrechtes als eines gebildeten und aufgeklärten Menschen berauben würde. Alle Bemühungen der Kirche werden in dieser Hinsicht vergeblich sein. Der Bürger wird auf seinem Recht bestehen. Er wird fortfahren, die Geistlichen mit Fragen zu bestürmen; er heischt Antwort. Er hat aufgehört, der einfache Gläubige zu sein, und damit sieht sich die Kirche vor neue Probleme gestellt.

III. SYMBOL UND REDE

Um die große religiöse Krisis des XVIII. Jahrhunderts in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen, muß man sich stets gegenwärtig halten, daß es sich dabei im tiefsten Sinne um eine Krisis des Glaubens selbst handelt. Denn wenn es auch scheinbar zunächst nur um bestimmt zu umgrenzende Fragen geht, die sich auf dieses oder jenes Dogma beziehen, so ist es doch immer das Glaubensproblem als solches, das im Mittelpunkt der Diskussion steht. Wie kann man glauben? Auf diese Formel läßt sich im letzten Grund alles zurückführen. Ob die, die da fragen und suchen, „libertins" sind, oder ob sie fortfahren, sich als Christen zu fühlen: ihnen allen ist eins gemeinsam: daß für sie der Glaube nicht mehr ein integrierender Bestandteil ihres Lebens ist, daß er nicht mehr etwas darstellt, was in so innigem Zusammenhang mit dem Wesen des Einzelnen selbst steht, daß dieser überhaupt die Tatsache, daß er glaubt, nicht in ihrer Besonderheit zu erfassen vermag. Der Glaube hat aufgehört, etwas „Natürliches" zu sein. Es handelt sich jetzt um einen Glaubensakt oder um eine Reihe von Glaubensakten, die sich nicht mehr aus der Totalität eines traditionell geformten Menschentypus ohne weiteres ableiten lassen, sondern als solche losgelöst von allem anderen in Erscheinung treten. Glauben bedeutet immer mehr nur noch: von etwas im Besonderen überzeugt sein. Es ist ein Entschluß, eine bewußte Zustimmung zu bestimmten Lehren und Vorstellungsweisen, die sich nicht einfach mehr von selbst aufdrängen und als solche hingenommen werden.

So scheint jeder Einzelne die Frage an sich selbst zu richten, ob er denn glaubt oder nicht glaubt. Sein Glaube wird ihm zum Problem. Diese Art der Fragestellung birgt schon in sich selbst eine Gefahr für die Kirche; denn der

Einzelne, der in dieser Weise die Frage stellt, bekundet damit, daß er sich schon irgendwie von der Gemeinschaft der Gläubigen losgelöst hat. Die Geistlichen können aber nicht vermeiden, auf diese Frage einzugehen. Sie sehen sich gezwungen, dem Laien das Recht einzuräumen, von sich aus die Frage zu stellen. Ja, ihre ganze Argumentation gegenüber den gebildeten Laien geht mit der Zeit immer mehr von dieser Voraussetzung aus. Dadurch tritt an die Stelle der unmittelbaren, durch die Tradition geschaffenen Gemeinschaftsgefühle eine Art von Zustimmungserklärung von Seiten der Laien. Die Kirche wendet sich gewissermaßen nicht mehr an die Ihrigen, sondern an Individuen, die ihr fremd gegenüberstehen, und die sie durch Argumente überzeugen will. Sie muß sozusagen diese Menschen erst bekehren; sie sollen erst zu Katholiken werden. Was den Katholiken charakterisiert, wäre also nicht mehr wie bisher etwas seinem Wesen nach Kollektives, gegründet auf eine traditionelle Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, sondern ein autonomer, von dem Individuum ausgehender Akt auf Grund bestimmter Überzeugungen.

Daß hier tatsächlich ein Problem vorliegt, ist den Theologen des XVII. und des XVIII. Jahrhunderts nicht entgangen. So sagt Duguet, ein jansenistischer Abbé, nachdem er ausgeführt hat, daß es der menschlichen Vernunft frei stehe, zu argumentieren und zu prüfen, bevor sie den Menschen zum Glauben geführt hat, daß sie nachher aber sich selbst ausschalten müsse: „Man muß indessen bemerken, daß die Vernunft diese Prüfung auf zwei sehr verschiedene Arten vornehmen kann, je nach den verschiedenen Lagen, in denen sie sich befindet. Ist sie noch nicht gläubig geworden, so muß sie gewisse Zweifel bekämpfen. Ist sie aber schon gläubig und hat die Gnade sie aller Erwägungen und aller Nachforschungen enthoben, indem sie ihr den Glauben auf einem kürzeren Wege in der Taufe und in der Einheit der katholischen Kirche verliehen hat, so erscheint der Vernunft die Prüfung der Beweise wohl nützlich, aber nicht durchaus notwendig. Sie bedarf derselben nicht, um sich im Glauben zu bestärken, sondern nur um besser den Wert dessen, was sie schon hat, würdigen zu können. Sie sucht darin einen Trost, aber nicht die Lösung ihrer Zweifel; und sie läßt den Glauben nicht abhängen von dem Ergebnis ihrer Erwägungen“ (16).

So gäbe es einen kürzeren Weg, um zum Glaubeu zu gelangen als den, den die Vernunft uns weist. Bossuet hatte schon darauf hingewiesen. „Es ist ein Irrtum", führt er aus, „sich einzubilden, daß die Prüfung immer dem Glauben vorangehen muß. Das Glück desjenigen, der sozusagen im Schoße der wahren Kirche geboren ist, ist es ja gerade, daß Gott ihr eine solche Autorität verliehen hat, daß man zuerst glaubt, was sie lehrt, und daß der Glaube der Prüfung vorangeht oder vielmehr diese ausschließt" (17). Um diese Erscheinung zu erklären, sprechen die Theologen von fides infusa. Hier möge es genügen von Tradition zu sprechen. „*Heureux ceux en qui les préjugés humains sont joints à la vraie créance, que le Saint-Esprit met dans le cœur. Ils sont exempts d'une grande tentation*" (18).

Der Abbé Pluche, der in seinen Ausführungen oft mehr Soziologe als eigentlich Theologe zu sein scheint, vergleicht das Verhalten der Gläubigen der Kirche gegenüber mit dem der Untertanen gegenüber den weltlichen Behörden, wobei er besonders die souveränen Gerichtshöfe, die Parlamente des ancien régime im Auge hat. „Die Gläubigen verlangen ebenso wenig Beweise für die Dogmen oder für das Evangelium, oder für die Berechtigung der Ausübung des geistlichen Amtes, als sie nach Beweisen verlangen für den rechtmäßigen Besitz ihres Eigentums oder für die Legitimität ihrer Gerichtshöfe. Es wäre leicht, Beweise beizubringen. Aber warum erst beweisen wollen, was man nicht versucht ist zu bestreiten?" (19). Es genügt uns zu wissen, führt er weiter aus, daß gewisse Rechte öffentlich und ohne Unterbrechung ausgeübt worden sind, um die Rechtmäßigkeit solcher Institutionen anzuerkennen. Dies ist, und zwar in ganz besonderem Maße, der Fall, wenn es sich um unser Verhalten der Kirche gegenüber handelt. Wie wir die Parlamente ohne Bedenken anerkennen, weil ihre Rechtsausübung etwas Stetiges und Fortlaufendes darstellt, so erheben wir auch keinen Zweifel, wenn es sich um die Kirche handelt. „Diese Art von Tradition und Übermittlung" (20) erübrigt es, daß wir erst in Büchern lange nachforschen, um uns zu vergewissern, daß diese oder jene Institution nun wirklich auch rechtmäßig besteht. Die traditionelle Rechtsausübung stellt sich uns als etwas Unfehlbares dar. Es genügt uns, um in dieser Hinsicht jedes Zweifels

enthoben zu sein, daß gewisse Formalitäten — immer die gleichen — erfüllt werden, daß es bestimmte öffentliche Gebäude gibt, in denen diese Institutionen ihren ständigen Sitz haben. Dieses und manches andere gibt uns ein Gefühl der Sicherheit, eine Gewißheit, auf der unser ganzes öffentliches und privates Leben letzten Endes beruht. Die Kirche ist eine solche Institution. Es wäre ganz töricht, wollte man erst lange in allen möglichen Büchern und Urkunden nachforschen, um sich zu vergewissern, daß die Stellung, die sie im Leben tatsächlich einnimmt, ihr nun auch von rechtswegen zukommt. „Diese großen Institutionen bedürfen der Bücher nicht, um sich zu bilden, noch um ihre Rechte auszuüben und sie öffentlich zur Anerkennung zu bringen" (21). Sie sind gewissermaßen vor allen Büchern, die über ihre Rechte handeln. Und was bedeuten alle Einwände, die man aus dieser oder jener Schrift schöpfen könnte, gegenüber der allgemeinen Anerkennung, die ihnen im öffentlichen und privaten Leben zuteil wird?

Damit sollte nicht gesagt sein, daß die Bücher, in denen derlei Fragen behandelt werden, ohne Wert seien. Aber nicht auf Bücherwissen beruht die Sicherheit unserer sozialen Struktur, sondern sie entspringt aus der Kontinuität in der Ausübung bestimmter Funktionen im gesellschaftlichem Leben, aus etwas, was jedem bekannt und gewohnt ist, ohne daß es erst langer Erörterungen bedürfte, um es ihm zu erklären. Woher wissen wir, so fragt der Abbé Pluche, daß die Parlamente tatsächlich und von rechtswegen ihre Funktion ausüben? Wir wissen es, weil wir uns der Kontinuität der Rechtsprechung bewußt sind. Wir kennen die alten Urkunden, die uns Kunde geben von den Entscheidungen, die die Parlamente schon zu unserer Väter Zeiten getroffen haben. Wenn sie jetzt fortfahren, uns Recht zu sprechen, so stellt sich uns dies dar als die Fortsetzung ihrer damaligen Tätigkeit. „Daraus entsteht ein Ganzes, das in unzweideutiger Weise bekundet, daß es sich um die gleiche Funktion handelt und daß der ursprüngliche Sinn der Institution sich erhalten hat. Nichts vermag uns besser die Bedeutung eines Parlamentes zu erweisen als die Folge von Entscheidungen und Verordnungen, welche die besonderen Fälle regeln und auf die sich das Volk beruft als auf etwas, was für die Verwaltung und für den Besitz der Einzelnen maßgebend ist." „Das gleiche gilt für das effektive Recht, das

die katholische Geistlichkeit ausübt, alle Wahrheit zu lehren, sie zu erhalten und sie zu definieren." Eine Gemeinschaft, die zahllose Miglieder hat und über die ganze Erde verbreitet ist, legt davon Zeugnis ab; ein Irrtum ist dabei ausgeschlossen. „*Tous ces actes recueillis, attestés, et employés tous les jours par une société qui ne meurt point, forment un dépôt aussi public et aussi indéfectible que la société même*" (22).

Was der Abbé Pluche hier anführt, ist kennzeichnend für die politisch-soziale Struktur des Lebens im Ancien Régime und zugleich enthält es Motive, die dann erst später, im XIX. Jahrhundert, wiederaufgenommen und weiter ausgeführt worden sind. Der französische Bürger des XVIII. Jahrhunderts wird allerdings immer weniger geneigt sein, das geschichtliche Recht der vorhandenen Institutionen einfach anzuerkennen; er wird gerade seine Aufgabe darin sehen, das traditionell Gewordene durch etwas Neues zu ersetzen. Insofern könnte man annehmen, daß die Argumentationsweise des Abbé Pluche der Kirche eher schädlich als nützlich sein mußte. Das hindert aber nicht, daß die Prinzipien, die der Abbé Pluche in seinem Werke entwickelt hat, uns gerade Aufschluß geben können über die Verschiedenheit der Einstellung des gebildeten Laien einerseits, des einfachen Gläubigen anderseits gegenüber der Kirche.

Die Kirche ist eine soziale Wirklichkeit, so könnte man etwa die Ausführungen des Abbé Pluche zusammenfassen. Es hat keinen Zweck, die Frage so zu stellen, als müßten wir erst zu beweisen suchen, daß sie nun wirklich dazu berechtigt ist, die ihr zugeteilten Funktionen auszuüben. Tatsächlich stellt sich auch diese Frage für den naiv Gläubigen gar nicht. Die Kirche ist für ihn Wirklichkeit; sie ist für ihn etwas konkret Gegebenes, das sich ihm als solches aufdrängt, ohne daß er darin irgendwelchen Anlaß finden könnte, überhaupt Fragen zu stellen. Es sind „die gleichen Feste" (23), die sich immer wiederholen; es besteht kein Zweifel daran, daß es immer so war und immer so sein wird. Es sind „die gleichen Altäre, die gleichen Kultusgegenstände, die gleiche Liturgie" (24); es ist dieselbe Geistlichkeit. Alles dies stellt sich für den schlichten Gläubigen als etwas Einheitliches dar, als ein sinnvolles Ganzes, das er als etwas Unveränderliches, stets Vorhandenes betrachtet. Das eben gibt dem naiv Gläubigen in der katholischen Kirche

dieses Gefühl der Stetigkeit und Sicherheit, das einen integrierenden Bestandteil seines Glaubens selbst bildet. Dieser beruht nicht auf einer bestimmt formulierten Lehre, sondern auf einem unmittelbaren Bewußtsein der Wirklichkeit und der Dauer einer Organisation. Diese Organisation stellt sich für den schlichten Gläubigen dar als ein Gesamtzusammenhang von Zeichen, Symbolen, Festen, Gebäuden und bestimmten Persönlichkeiten.

Aus diesem Zusammenhang löst aber nun der gebildete Laie mit der Zeit immer mehr einen bestimmten Bestandteil heraus, den er für sich absondert und als solchen betrachten und prüfen will: das, was sich in Worten ausdrücken läßt, die Lehre oder vielmehr diese oder jene besondere Lehre. Oder anders ausgedrückt: an Stelle des Symbols — hier im weitesten Sinne genommen — tritt das Wort. Damit stellt sich die Frage der Wahrheit in ihrer abstrakten Gestalt losgelöst aus aller Einkleidung. Der gebildete Laie will wissen, ob das, was ihm in der Kirche als Wahrheit vorgetragen wird, wirklich die Wahrheit ist, wobei es ihm wenig darauf ankommt, wer die Lehrer sind oder wo und in welchen äußeren Formen bestimmte Behauptungen aufgestellt werden. Damit befindet sich die Kirche dem gebildeten Laien gegenüber in einer Zwangslage. Sie muß zu überzeugen suchen, und sie kann es nur, wenn sie mit ihm argumentiert, Definitionen sucht, auf seine Einwände eingeht, das heißt eben ihrerseits die Lehre als eine vom Übrigen zu isolierende Gegebenheit betrachtet, die Trennung von Symbol und Wort akzeptiert.

„*L'Eglise parle peu elle-même*", sagt der Abbé Pluche. Doch den gebildeten Laien gegenüber muß sie ihr Schweigen brechen, um denen Rede und Antwort zu stehen, denen das Zeugnis der Gebäude und des Kultus nicht mehr genügen kann. So wird der innere Zusammenhang durchbrochen, der Lehre und Leben in der katholischen Kirche verbindet. Die Predigt findet immer mehr gewissermaßen außerhalb der Kirche statt, auf den öffentlichen Plätzen, auf denen jeder sein Wort zu sagen hat. Die Lehre ist nicht mehr eingebettet in diese geheimnisvolle Atmosphäre, in dieses Helldunkel, das sie den Blicken der Gläubigen entzog. Wird aber einmal die Lehre so gefaßt, stellt sie sich so dar losgelöst von allem, was sie umgab, reduziert auf eine Reihe von Lehrsätzen, die sich

als etwas in sich Unabhängiges darstellen und deuten lassen, so ist sie gewissermaßen nur noch ein abstraktes Gebilde. An Stelle der lebendigen Organisation muß dann notwendigerweise eine Reihe von Urkunden und Schriften treten, die man als solche zu prüfen hat. Das soziale Ganze löst sich auf. Was übrig bleibt, sind bestimmte Behauptungen, die mehr oder minder anfechtbar erscheinen. Die Kirche in ihrer Eigenlebendigkeit, in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen, in ihrer konkreten Tatsächlichkeit verschwindet immer mehr. Sie stellt sich schließlich, wie wir noch sehen werden, für den gebildeten Laien als eine Körperschaft dar, die bestimmte Persönlichkeiten umfaßt: die Geistlichen. Was übrig bleibt, sind eine Reihe von Lehrsätzen, die man irgendwie als ein System zu erfassen sucht oder auch für sich isoliert betrachtet je nach dem Gang der allgemeinen Diskussion. Nun aber kann diese Lehre nicht aus sich selbst erwiesen werden. So muß dann doch wieder, um diese Lehre zu stützen, auf die Idee der Kirche zurückgegriffen werden. Der Laie wird eindringlichst ermahnt, die Autorität der Kirche anzuerkennen und an das zu glauben, was sie lehrt, weil eben sie es ist, die es lehrt. Aber so gefaßt, stellt die Kirche für den gebildeten Laien eigentlich nur immer eine Abstraktion dar, die mit dem rein formal gefaßten Begriff der Autorität identisch wird. So haben wir es immer mehr mit zwei Abstraktionen zu tun: mit der Lehre einerseits, mit der Autorität anderseits. Beide bedingen sich gegenseitig und bestimmen den Verlauf der Auseinandersetzung zwischen der Kirche und dem zum Bewußtsein seine selbst gelangenden Bürgertum.

IV. BÜRGERTUM UND VOLK

1. KOLLEKTIVES GLAUBENSERLEBNIS UND INDIVIDUELLE ZUSTIMMUNG

Als der gebildete Laie anfing, sich über seinen Glauben, Rechenschaft abzulegen, mußte sich ihm vor allem die Frage stellen, was er denn eigentlich glaubte, oder glauben sollte. Zunächst kann als feststehend betrachtet werden, daß er nicht alle Dogmen der Kirche kennt, daß er sie überhaupt nicht alle kennen kann. Er ist kein Theologe, und selbst für einen Theologen wäre es schwer, alles zu wissen. Aber was noch wichtiger ist: selbst in dem, was er tatsächlich kennt, muß man nun in Hinsicht auf seine persönliche Glaubenseinstellung einen Unterschied machen. Manches von dem, was die Kirche lehrt, hat er erfaßt und sich zu eigen gemacht; anderes wiederum ist ihm gleichgültig oder fremd geblieben. Denn ließe sich auch der Glaube als solcher als etwas Einfaches und Einheitliches erfassen, so wäre das doch nicht der Fall für den Glaubensvorgang, sobald wir es mit bestimmten differenzierten Individuen zu tun haben. Und dies ist der Fall bei allen jenen, die nicht mehr in dem kollektiven Glaubenserlebnis ihre Befriedigung finden, sondern nach individuell begründeten Überzeugungen suchen und gewissermaßen von sich aus ihre bewußte Zustimmung zu den kirchlichen Lehren geben wollen. So mußte sich dem gebildeten Laien die Frage nach einer genaueren Umschreibung dessen, was er eigentlich glaubte, stellen.

Auch hier haben die Theologen schon frühzeitig erkannt, daß ein Problem vorliegt. Bossuet erklärt: „Daß es vorkommen kann, daß die Gläubigen im Besonderen von einigen Glaubensartikeln nichts wissen, gebe ich ohne weiteres zu, aber die Kirche verschweigt nichts von dem, was Jesus Christus offenbart hat, und darum bekennen die Gläubigen, die von

gewissen Artikeln im Besonderen keine Kenntnis haben, sie doch im Allgemeinen, wenn sie sprechen: Ich glaube an die universelle Kirche" (25). Bossuet behandelt hier mit großer Vorsicht eine Frage, die, wenn man sie allzusehr ergründen will, zu lauter schwierigen Problemen Anlaß geben kann. Spätere Theologen sind weniger vorsichtig gewesen und haben bestimmte Regeln aufstellen wollen, um den Unterschied festlegen zu können zwischen dem, was der Gläubige weiß, und dem, woran er glaubt, ohne davon zu wissen. Indem sie fides implicita und fides explicita voneinander unterschieden, suchten sie genauer zu bestimmen, was zu der einen und was zu der anderen Art des Glaubens gehört. Wir führen hier einige Stellen aus Bergiers Dictionnaire théologique an, um zu zeigen, zu welchen Ergebnissen sie dabei gelangt sind.

„Man nennt fides implicita den Glauben an die Folgerungen, die sich aus einem Glaubensartikel ergeben, wiewohl man sie nicht deutlich erkennt; so glaubt ein Katholik, der daran glaubt, daß Jesus Christus Gott und Mensch ist, in impliziter Weise, daß Jesus zwei Naturen und zwei Willen hat, weil diese zweite Wahrheit in der ersten mit einbeschlossen ist". Das klingt zunächst ziemlich harmlos und scheint auf eine Art logischer Regel hinauszulaufen, die auf Deduktionen der verschiedensten Art anwendbar wäre. Doch hören wir weiter! „Der einfache Gläubige, der an die unfehlbare Autorität der Kirche glaubt und der bereit ist, an alle die Wahrheiten zu glauben, die sie ihn lehrt, glaubt implicite alle diese Wahrheiten; er wird sie explicite glauben, sobald er sie deutlich erkennt und sie ausdrücklich bekennt" (26). Dies erscheint viel wichtiger und weit folgenschwerer. Wenn es in der Tat genügen würde, an die Unfehlbarkeit der Kirche zu glauben und sich dem zu unterwerfen, was sie lehrt, um implicite alle Wahrheiten zu glauben, die sie bekennt: könnte es dann schließlich nicht dazu kommen, daß der Gläubige überhaupt nur eine einzige Lehre der katholischen Kirche kennt, eben diejenige, die besagt, daß die katholische Kirche unfehlbar ist? Und würde er sich nicht damit begnügen, ohne im mindesten zu bezweifeln, daß er dabei ein vollkommener Christ ist?

Um diese Gefahr abzuwenden, betonen die Theologen, „daß der implicite und allgemeine Glaube für einen Christen nicht genügt", daß „es Wahrheiten gibt, die er verpflichtet

ist, im Besonderen zu kennen und in expliciter Weise zu glauben" (27), oder anders ausgedrückt: Es gibt „gewisse grundlegende Artikel oder Dogmen", die „jeder Gläubige verpflichtet ist, zu kennen und in expliciter Weise zu glauben, wenn er nicht verdammt sein will" (28). So muß man denn wohl unterscheiden, was man explicite zu glauben hat und was man implicite glauben darf. Es gibt gewisse Glaubensartikel, die zwar ihre berechtigte und notwendige Stelle in der Lehre der Kirche haben, aber für die meisten von keinem besonderen Interesse sind. Obwohl diese Artikel zum anerkannten Lehrbestande gehören und den Gelehrten bekannt sind, „hat man doch nicht die Gewohnheit, sie ausdrücklich als Glaubensartikel den einfachen unwissenden Laien vorzulegen; denn für diese genügt es, sie in impliciter Weise zu glauben" (29). Den Gläubigen ist es also gestattet, „nur implicite" bestimmte Dogmen zu glauben, von denen sie keine „deutliche" Kenntnis haben, „gewisse geoffenbarte Wahrheiten, deren Kenntnis nicht unumgänglich notwendig für das Heil ist, und die weder zu den Hauptdogmen gehören noch in diesen Dogmen miteinbeschlossen sind". In Bezug auf diese Dogmen „genügt es, daß der einfache Gläubige im Allgemeinen an alles das glaubt, was die Kirche glaubt; dann ist sein Glaube, obwohl es sich nur um eine fides implicita handelt, nicht gegenstandslos. Denn er weiß auf Grund der Offenbarung, daß die Kirche alle christlichen Wahrheiten bewahrt und daß sie nicht irren kann, weder was ihren Glauben anbetrifft noch ihre Lehre noch ihre Entscheidung in bezug auf die Dogmen und die Sitten" (30).

Wir werden noch auf die Theorie der fides implicita und explicita und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung der Neuzeit zurückkommen müssen. Hier gilt es nur vor allem auf den Zusammenhang dieser Lehre mit der Lage, die sich für die Kirche aus dem Auftreten des gebildeten Laien ergab, hinzuweisen. Der gebildete Laie hatte die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der katholischen Lehre aufgeworfen, und er neigte dazu, gewisse Punkte herauszugreifen, die ihm als besonders zweifelhaft erschienen. Demgegenüber hatte die Kirche eine Antwort bereit, die, wie es scheinen konnte, den Bestrebungen des gebildeten Laien von vornherein einen Riegel vorschob. Glaubt an die Kirche, so konnte sie sagen;

alles weitere wird sich daraus ergeben. Aber der Laie konnte nun seinerseits weiter die Frage stellen: wenn ich an die Kirche glaube, woran glaube ich denn eigentlich? Die Kirche ihrerseits konnte darauf antworten: „Wenn du dich der kirchlichen Autorität unterwirfst, so glaubst du eben alles, was sie lehrt."

Aber diese Antwort kann dem Gebildeten nicht mehr genügen. Allerdings: solange der Glaube noch eine lebendige Einheit darstellt, ist es für den Gläubigen immer nur von relativer Wichtigkeit, genau zu wissen und zu bestimmen, woran er glaubt und welches die Art und Weise seines Glaubens ist. Tatsächlich wird manches unbewußt erlebt, anderes wieder gerät in Vergessenheit oder hat überhaupt niemals eine besondere Bedeutung in dem religiösen Erlebniszusammenhang gehabt, und doch hat der Gläubige dabei das Bewußtsein, daß er an alles glaube. Er weiß nichts von den Schranken seines aktuellen Glaubens, von den zufälligen, durch die Umstände bestimmten Schwankungen in dem Gehalt seiner Erlebnisse. Für ihn bedeutet es dann tatsächlich das Gleiche: an die Kirche glauben und das glauben, was die Kirche lehrt. Bald ist dieses, bald jenes Gegenstand seines Glaubens; und doch hat er das Bewußtsein, daß sein Glaube ein Ganzes darstellt, das nur bald so, bald anders in seinem religiösen Bewußtsein in Erscheinung tritt. Ganz anders gestaltet sich dies aber für den gebildeten Laien. Hier muß tatsächlich unterschieden werden, was ein jeder wirklich glaubt und was er nicht zu glauben braucht, und ebenso, auf welche Weise er dieses oder jenes glaubt. „Ich glaube an die Kirche," wird vielleicht auch noch der gebildete Laie sagen können; aber gleichzeitig wird sich ihm die Frage stellen: „glaube ich nun tatsächlich an alles, was die Kirche lehrt? Es gibt bestimmte Lehren, die ich überhaupt nicht kenne. Kann ich an etwas glauben, wovon ich nichts weiß? Es gibt Mysterien, die ich nicht verstehe, und es ist mir beim besten Willen nicht möglich, daran zu glauben. Kann ich nun wirklich mit gutem Gewissen behaupten, daß ich daran glaube?" Sind diese Fragen einmal gestellt, so kann es, um den alten Glauben wieder herzustellen, nicht einfach genügen, das Prinzip der kirchlichen Autorität dem gebildeten Laien gegenüber in Erinnerung zu bringen. Der Laie wird auch weiterhin einen Unterschied machen zwischen dem,

wovon er tatsächlich überzeugt ist, wofür er persönlich einzustehen bereit ist, und dem, was er im besten Falle eben nur hinnehmen kann, weil er weiß, daß es die Kirche lehrt, und daß diese nicht irren kann.

Alle solche Fragen und Problemstellungen setzen voraus, daß der Glaube aufgehört hat, sich als unmittelbare Einheit darzustellen, daß er immer mehr in eine Reihe von Einzelsätzen zerfällt, die als solche diskutiert werden müssen. Will die Kirche dann die Einheit des Glaubens wiederherstellen und gewissermaßen aus den verschiedenartigen Individuen, deren Glaubenserlebnisse nicht mehr die gleichen sind, von Neuem eine Gemeinde bilden, so muß sie eine Reihe von Fiktionen zu Hilfe nehmen. Wer sich der Autorität der Kirche unterwirft, glaubt auch weiterhin an das, was er nach seinem eigenen Eingeständnis nicht mehr zu glauben vermag. Das ist die erste Fiktion. Aber auf welche Weise kann er nun tatsächlich an das glauben, woran er beim besten Willen nicht mehr zu glauben vermag, weil es ihm zu etwas Fremdem, in jeder Hinsicht Unverständlichem geworden ist? Wie soll er sich davon überzeugen, daß eine Lehre die seiner ganzen Geistesverfassung widerspricht, doch einen Bestandteil dessen bildet, woran er glaubt? Hier kommt die Theorie der fides implicita zu Hilfe. Was er nicht explicite zu glauben vermag, kann er implicite glauben. Das ist die zweite Fiktion, die gewissermaßen der ersten als Ergänzung dient.

Die Theorie der Fides implicita ist, wie wir schon angedeutet haben, nicht neuen Ursprunges, und wir wollen auch nicht behaupten, daß etwa die religiös-kirchliche Entwicklung des XVIII. Jahrhunderts in Frankreich sich auf Grundlage dieser Theorie vollzogen habe. Sie ist aber jedenfalls ein charakteristischer Ausdruck einer bestimmten Lage und kann wohl dazu dienen, bestimmte Phänomene der religiösen Entwicklung begreiflich zu machen. Der Katholik weiß nur verhältnismäßig wenig von der Lehre seiner Kirche, und was er davon weiß, hat er sich immer nur in mehr oder weniger unvollkommener Weise zu eigen gemacht, und häufig in einer Form, die, wenn sie zu klarem Ausdruck gelangen könnte, nicht mehr ganz der ursprünglichen Lehre entsprechen würde. So liegt denn tatsächlich hier ein Problem vor, das zum mindesten alle die betrifft, die nicht gelehrte Theologen sind. Die Frage

ist nur, warum in der Neuzeit dieses Problem nun diesen besonderen Charakter und diese entscheidende Wichtigkeit in Hinsicht auf den gebildeten Laien erhält. Denn solange es sich einfach nur darum handelt, die Unkenntnis der Gläubigen irgendwie zu entschuldigen und sie ihnen nicht als Sünde anzurechnen, scheint es sich ja eigentlich weit mehr um die ungebildeten als um die gebildeten Laien zu handeln. Der gebildete Laie weiß ja vieles, glaubt hingegen nur weniges, während bei dem schlichten, ungebildeten Gläubigen das Gegenteil der Fall ist.

„So findet man überall gute Leute," sagt der Abbé Fleury, „die seit 40 oder 50 Jahren in die Kirche gehen und mit großem Eifer dem Gottesdienste in der Kirche beiwohnen und dabei doch von den elementarsten christlichen Lehren keine Ahnung haben . . . Die meisten glauben ihren Katechismus zu kennen, weil sie ihn als Kinder gelernt haben und merken dabei nicht, daß sie ihn vergessen haben oder daß sie ihn überhaupt nie recht verstanden haben" (31). Man findet unter dem Volke, sagt anderseits der Pfarrer von Gap, „Greise, die nicht einmal die ersten Grundsätze des Katechismus kennen und die behaupten, sie hätten alles vergessen" (32). So steht es mit dem Volke, und man begreift, daß die Geistlichen nicht ohne Sorge sind; denn, wie ein geistlicher Würdenträger es ausdrückt, „die Kirche betont nachdrücklichst, daß, wer gerettet sein will, vor allen Dingen den katholischen Glauben kennen muß" (33), das heißt eben seinen Katechismus gut kennen muß, der die „Dogmen enthält, die man durchaus glauben muß, um gerettet zu werden" (34).

Aus alledem müßte man also schließen, daß die schlichten und demütigen Gläubigen, die ihr ganzes Leben lang mit großem Eifer dem Gottesdienst und der Predigt beigewohnt haben, kaum der Verdammnis entgehen können; denn, was sie auch sonst Verdienstvolles getan haben mögen, es bleibt doch die Tatsache bestehen, daß man „ohne die Kenntnis der hauptsächlichsten Wahrheiten der Religion notwendigerweise verdammt ist" (35). Nun läßt es sich aber nicht verkennen, „daß in den niederen Volksschichten, besonders auf dem Lande tiefe Unwissenheit herrscht" (36).

Unter den Auserwählten würden sich also nur wenige dieser einfachen und schlichten Gläubigen finden, die doch

von der Kirche so oft gepriesen worden sind und den gebildeten Laien zur Nachahmung als Vorbilder empfohlen werden. Aber ist die Frage für diese Schicht der Gläubigen so nicht überhaupt falsch gestellt? Im Grunde handelt es sich ja gar nicht darum, jeden Einzelnen dieser schlichten Gläubigen danach zu fragen, was er weiß oder nicht weiß. Denn das würde voraussetzen, daß jeder von ihnen sein eignes Wissen und seinen eigenen persönlichen Glauben hätte. Tatsächlich ist es aber doch ganz anders. Die Gemeinschaft ist der eigentliche Träger des Glaubenserlebnisses; die Gemeinde hat geglaubt; und es handelt sich nicht um einen irgendwie persönlich zu differenzierenden Glauben. Hier könnte man wirklich sagen, daß für diesen schlichten Laien die Kirche geglaubt hat, sie, die stets von der ganzen Lehre weiß, die an alles das glaubt, was ihr jemals offenbart worden ist, und weder vergessen noch irren kann.

Aber das kann nur auf den schlichten Gläubigen Anwendung finden. Es gilt nicht für den gebildeten Laien, der eben nicht mehr einfach das glaubt, was „alle" glauben. Erst für ihn wird darum die fides implicita zum Problem. Er kennt diese oder jene Lehre der Kirche oder er weiß nichts davon; er glaubt an dieses oder jenes, während ein anderes ihm niemals zum religiösen Erlebnis geworden ist. Und er kann nun nicht zu seinen Gunsten einfach die fides implicita anführen, um gewissermaßen die Mängel seines persönlichen Glaubenserlebnisses durch das, was die Gemeinschaft glaubt, ausgleichen zu können. Denn tatsächlich hat er nur das geglaubt, wovon er überzeugt war, und nichts anderes. Wenn sich erst einmal die Notwendigkeit herausstellen wird, einen Katechismus für „Kinder von 40 bis 50 Jahren" (37) anzufertigen, wie sich ein Apologet der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts ausdrückt, so wird die Unkenntnis des gebildeten Bürgertums, die dadurch gekennzeichnet werden soll, daher weit folgenschwerer sein als die Unwissenheit der einfachen Leute. Bei diesen handelte es sich um schlechtes Gedächtnis oder um mangelhaft entwickelte geistige Fähigkeit; bei den gebildeten Laien hingegen ist dies anders. Sie haben nicht nur bestimmte Lehrsätze vergessen oder nicht gekannt, sondern im Grunde hat die Welt des Glaubens selbst aufgehört, in ihnen lebendig zu sein; es fehlen die Voraussetzungen des Glaubens.

Der undifferenzierte Katholik ist sozusagen von Natur aus gläubig. Er weiß nicht immer, woran er nun eigentlich glaubt; er kann den Gegenstand seines Glaubens überhaupt oft nicht genau bestimmen. Er lebt in einer Welt des Glaubens, in der sich ihm alles in der Form des Glaubenserlebnisses darstellt. Diese Welt des Glaubens, die die Welt der katholischen Kirche ist, könnte er gar nicht verlassen, um irgendwo in einer anderen Welt zu leben. Er ist nicht imstande, genau anzugeben, welches diese Welt ist, und es mag sogar häufig vorkommen, daß er, wenn er von dieser Welt erzählt, grobe Irrtümer begeht d. h. Tatsachen behauptet, die keineswegs mit der Lehre der katholischen Kirche in Einklang stehen. So sagt der geistliche Würdenträger, von dem oben die Rede war, Boudon: „Ich habe unzählige Male Leute in reifen Jahren angetroffen, die mir — nicht etwa weil meine Frage sie überrascht hätte, sondern weil sie tatsächlich der notwendigen Kenntnisse ermangelten — geantwortet haben, daß sie die heilige Jungfrau ebenso sehr liebten wie Gott" (38). Wieder andere haben ihm gesagt, „daß die heilige Jungfrau Gott ist, . . . daß sie es ist, die Gott gemacht hat, daß sie immer da gewesen ist, und ähnliche vollkommen lächerliche Dinge". Solcherlei Irrtümer erfüllen ihn mit ernsthafter Besorgnis: Leute, die derartiges behaupten, können doch nicht mehr als rechtgläubig angesehen werden!

Aber im Grunde kann man wohl sagen, daß dieser schlichte Gläubige, was er auch erzählen und behaupten mag, seinem ganzen Wesen nach in der Welt des Glaubens lebt, die schließlich die gleiche ist wie die, in der der geistliche Würdenträger lebt. Diese Welt kann verschieden gedeutet werden und über sie läßt sich alles Mögliche sagen, Wahres und Falsches, ohne daß sie doch aufhört eben diese Welt zu sein, die Welt aller derer, die glauben. Die heilige Jungfrau gehört dieser Welt in gleicher Weise an wie der liebe Gott — und auch der Teufel; alles ist in dieser Welt göttlich und voller Wunder; das Wunderbare aber läßt sich nicht so genau ausdrücken, noch läßt sich bestimmen, wie das alles zusammenhängt und welches von all den Wundern man am meisten lieben soll. Der Katechismus gibt wohl darüber Auskunft; und deswegen ist es auch gut, wenn man weiß was darin steht. Nur versteht man das nicht alles, und im Grunde glaubt man auch nicht, daß sich so ohne weiteres alles in Worte kleiden läßt.

Das hindert allerdings die Geistlichen nicht, dem Volke vorzuwerfen, daß es allzuwenig Wert auf genaue Kenntnis der Religion lege. „Man lernt die Lehren auswendig," sagt Boudon, „ich wiederhole: nur auswendig, und so kommt es, daß man sie einfach nachplappert wie ein Papagei, ohne die Worte zu verstehen. Das ist aber ein großer Irrtum: denn diese Wahrheiten müssen verstanden werden." „Es hat keinen Sinn, die Definitionen auswendig herzusagen, wenn man sie nicht versteht" (39). Und Boudon erzählt weiterhin, daß er manchen Gläubigen begegnet sei, „die es aussprechen und wiederholen, daß es einen Gott in drei Personen gibt. Dabei aber sagen sie es in einer Art und Weise, die bekundet, daß sie nicht den mindesten Wert darauf legen; sie sagen das gerade so, als hätten sie irgendwie in Erfahrung gebracht, daß drei Bäume in ihrem Garten wachsen. . . . Das kann ich auch einen Papagei lehren, daß es einen Gott in drei Personen gibt, und der Papagei wird diese Worte dann hundertmal an einem Tage wiederholen. Wenn ich nun diese Worte einem Menschen beibringe, und mich dabei befleißige, ihm den Sinn dieser Worte klar zu machen, er aber sich einfach darauf beschränkt, sie mir nachzuplappern, worin unterscheidet er sich dann von diesem armen Tiere?" (40)

Die Ausführungen Boudons beweisen, daß man manche Enttäuschungen erleben konnte, wenn man die schlichte Landbevölkerung näher nach ihrem Glauben befragte. Aber berechtigt uns das, an der „Rechtgläubigkeit" der Bauern des Ancien Régime zu zweifeln? Sie haben sich eine gewisse katholische Grundstimmung bewahrt, sie sind katholisch. Es gibt in der Welt des Glaubens, in der diese schlichten Gläubigen ihr Leben verbringen, so viel Wunderbares, das sie ohne Weiteres als etwas ganz Selbstverständliches hinnehmen, Dinge, die viel wunderbarer sind als die Dreieinigkeit selbst und noch mehr dazu angetan sind, auf diese einfachen Gemüter Eindruck zu machen. Sollte das nicht im Grunde genügen, um ihren Glauben zu rechtfertigen? Sie sind wirklich bereit zu glauben, was man sie lehrt.

Der Glaube des schlichten Mannes aus dem Volke besteht in sich selbst; er ist gläubig und glaubt in einer viel zu unmittelbaren Weise, als daß es ihm viel darauf ankäme genau zu wissen, was er nun tatsächlich glaubt. Der auf-

geklärte Laie hingegen ist nicht zu gläubig, sondern nicht mehr gläubig genug, um den Wunsch zu hegen, Kenntnis zu nehmen von dem, was er als Katholik glauben soll. Der eine glaubt an das Wunderbare, und es hat keinen rechten Zweck für ihn, eine genaue Übersicht aller Wunder aufzustellen und jedes einzelne Wunder seinem besonderen Sinne nach zu deuten. Der andere glaubt nicht mehr recht an das „Wunder"; er lebt außerhalb der Welt des Glaubens, die die Heimat des einfachen Gläubigen geblieben ist, und wird sein Leben mit der Zeit immer unabhängiger von dieser Welt gestalten. Weil er aber diese Welt, die das Wunder der Wunder darstellt, nicht mehr kennt, zerfällt ihm das Ganze des Glaubens in lauter einzelne Bestandteile, mit denen er immer weniger anzufangen weiß.

So beruhen die Vorwürfe, die Boudon so häufig gegen das einfache Volk erhebt, im Grunde auf einem Mißverständnis; oder sie treffen jedenfalls nicht das Wesentliche. „Die Bauern", so klagt er, „kennen Gott nicht"; sie kennen „ihn weniger als sie ihr Vieh kennen" (41). Doch die Gottheit, die sie sich in den verschiedensten Gestalten vorstellen und oft in recht unvollkommener Form, bleibt bei ihnen heimisch. Gott ist ihr Gott geblieben; er lebt mit ihnen. Für sie bedeutet Gott etwas Alltägliches, eine Vorstellung, die sie gar nicht aus ihrem Leben aussondern können. Sie brauchen nicht zu wissen, was er alles Wunderbares geschaffen hat: für sie vollbringt er täglich Wunder; er greift ständig in ihr Leben ein. Sie denken an ihn, wenn die Ernte gut ist oder wenn sie schlecht ist, wenn es regnet oder wenn die Sonne scheint, und all dies sind für sie Wunder.

Ganz anders ist es mit dem Gott des Bürgers bestellt. Die Vorstellung, die der gebildete Laie sich von der Gottheit macht, enthält zwar nichts, was Gottes unwürdig wäre. Und doch sind weder Gott noch der Teufel in seiner Welt heimisch. Den Teufel nimmt er nicht mehr recht ernst, und wenn es mit der Gottheit anders steht, so gilt dies eigentlich immer nur mit dem Vorbehalt, daß das Wirken der Gottheit nicht allzu konkrete Formen annimmt. Es gibt gewisse Gesetze, die diese Welt regieren; der Bürger wird immer mehr lernen, seiner eigenen Einsicht zu vertrauen und seinerseits in den Gang der Welt einzugreifen. So wird er denn Gott

nur noch als höchstes Wesen oder als den großen Geometer bezeichnen, wohingegen die armen Bauern fortfahren, einfach von Gott zu sprechen oder von dem „lieben Gott", und ihn dabei manchmal mit der Jungfrau Maria verwechseln. Die einen leben weiter in der Anschauung der Welt des Glaubens und begehen manchmal Irrtümer, indem sie eines vom andern nicht recht zu unterscheiden wissen, wie es ja doch auch oft in der wirklichen Welt geschieht, ohne daß dadurch das Anschauungsbild der Welt sich grundsätzlich änderte. Die anderen, die Bürger, sondern die Vorstellung Gottes immer mehr aus dem Gesamtzusammenhang des religiösen Erlebnisses; sie suchen sich ihn vorzustellen außerhalb der christlichen Wunderwelt, die die seine war. So verliert Gott immer mehr seinen christlichen Charakter. Er hört auf etwas Persönlich-Konkretes darzustellen. Er wird immer mehr zu einer Art anonymer Gottheit ohne eigentliche Persönlichkeit, zu einem abstrakten und farblosen Prinzip einer Welt, als deren Schöpfer er gilt, die aber eigentlich nicht mehr seine Welt ist, eine Welt, in der er noch gegenwärtig wäre und wirken könnte.

Wie diese Entwicklung sich vollzogen hat, wird noch im Einzelnen darzustellen sein. Hier handelt es sich nur darum, zu zeigen, wie sich innerhalb der katholischen Kirche, selbst immer mehr zwei verschiedene Typen herausbilden. Man ist geneigt, wenn man von dem XVIII. Jahrhundert in Frankreich spricht, den Gläubigen als einen einheitlichen Typus darzustellen, dem man den Philosophen oder den aufgeklärten Menschen als den anderen geistigen Typus entgegenstellen könnte. So verkennt man aber die Bedeutung der Entwicklung, die sich innerhalb der katholischen Kirche selbst vollzieht. Die Differenzierung zwischen dem Bürgertum und den übrigen Volksschichten führt nicht einfach zu dem Ergebnis, daß die einen gläubige Katholiken bleiben und die anderen zu Ungläubigen im vollen Sinne des Wortes werden. Das hieße, die Wandlungen, die sich in Frankreich im XVIII. Jahrhundert vollzogen haben, auf eine viel zu einfache Formel bringen. Der Bürger kann katholisch bleiben und doch innerhalb der Kirchengemeinschaft seine Eigenheit geltend machen, eine besondere Denk- und Sprechweise ausbilden, die von der gläubigen Einfalt des Bauern sich klar

abhebt. Oft gebrauchen auch beide, der Bürger und der Bauer, die gleichen Ausdrücke, und doch sprechen sie nicht mehr die gleiche Sprache. Die einen drücken sich gewissermaßen in einem volkstümlichen Dialekte aus. Die geistlichen Würdenträger werfen ihnen vor, daß sie nicht korrekt sprechen und sich falscher Ausdrücke bedienen. Die anderen verfallen nicht in diesen Fehler; ihre Sprechweise ist durchaus korrekt und ihre Ausdrücke sind immer angemessen. Sie scheinen aber oft den ursprünglichen Sinn der Worte verlernt zu haben oder fürchten sich davor, sich diesen in Erinnerung zu bringen. Wenn sie das Wort Gott gebrauchen, so klingt es manchmal wie ein Neologismus. In der Sprechweise der kleinen Leute haben alle Ausdrücke einen einheitlichen Sinn bewahrt; alle weisen sie hin auf diese Wunderwelt, die den Vorstellungskreis bildet, in dem ihr Leben und ihr Sterben sich abspielt. In der Sprechweise der Bürger hingegen ändert sich dies. Die Worte sind ihnen noch geläufig; aber es fehlt der einheitliche Sinn der Sprache und darum eben hat sich auch die Bedeutung der Worte geändert.

So hat es die katholische Geistlichkeit fortan mit zwei Bevölkerungsklassen zu tun, deren Einstellung gegenüber dem Glauben sehr verschieden ist. Bei den einen, die gläubig geblieben sind in dem einfachen schlichten Sinne des Wortes, ist der Glaube der Ausdruck für ihr Verhalten überhaupt zu der Welt, die die ihre ist. Doch wissen sie nicht recht zu sondern, was nun eigentlich glaubwürdig ist und was nicht. Auf der anderen Seite stehen die gebildeten Laien, die wohl ihren Glaubenseifer zu mäßigen verstehen, für die aber das, was sie noch glauben, nicht mehr eigentlich eine Welt ist. Zu beiden muß der Geistliche zu reden verstehen, zu denen, die noch an das Wunder glauben, an alles das, was wunderbar ist, und zu den anderen, die aus dem Glauben am liebsten das Wunder ganz ausmerzen möchten.

2. GLAUBE UND ABERGLAUBE

Häufig wird in den Aufklärungsschriften der Landbevölkerung ihr Aberglaube vorgeworfen. Der Bürger ist nicht abergläubisch und nichts scheint ihm lächerlicher und verächtlicher als der Aberglaube. Man muß „unsere Landbevölkerung kennen und besonders die Bauern in den schwer zugänglichen Provinzen, um sich eine Vorstellung zu bilden von ihrem lächerlichen Aberglauben und von den Vorurteilen aller Art, die sie in ihrer Unwissenheit und Einfalt hegen" (42), schreibt ein aufgeklärter Laie im Jahre 1783. Das scheint sich zunächst nur auf abergläubische Vorstellungen und Vorurteile profaner Art zu beziehen. Aber die Gebildeten sind nicht immer geneigt, die Grenzen einzuhalten, und wenn sie den Aberglauben des Volkes tadeln, so meinen sie damit auch meistens eine Anzahl religiöser Gebräuche, die das Volk sich bewahrt hat und zu denen sich dann noch, was weiter nicht erstaunlich ist, andere mit der Zeit gesellt haben. Der schlichte Gläubige, so haben wir ausgeführt, glaubt an das Wunder, und da er in den Predigten nicht immer genug des Wunders findet, fügt er auch manches von sich selbst hinzu, um die Welt des Glaubens noch weiter auszugestalten. Darunter wird dann manchmal die Reinheit der Lehre zu leiden haben, „*la régularité de la religion véritable, chaste, sévère ennemie des sens, et uniquement attachée aux biens invisibles*" (43), wie Bossuet sich ausdrückt. Aber im Grunde ist es weiter nicht erstaunlich, daß die einfachen Gläubigen das, was sich ihnen als eine Erscheinung der Welt des Glaubens darstellt, mit eigenen Augen sehen, mit Händen greifen, das heißt eben das Wunder erleben möchten.

„Wenn die Gebildeten sich gar zu schwer entschließen, zu glauben, so glaubt das Volk zu viel" (44), sagt ein Prediger dieser Zeit. Doch müßte er eigentlich in dieser Hinsicht dem

Volke den Vorzug geben. Das Volk glaubt an Wunder, „geheime Wunder", sagt der Pfarrer von Gap, „Wunder, die die nicht kennen, die sich für etwas besonderes halten. Diese glauben nicht daran; sie spotten darüber und machen sich lustig über die fromme Einfalt, die solche Wunder erfleht und der sie auch zuteil werden" (45). Er wirft den Bürgern vor, „gewisse Gebräuche, die die Kirche anerkennt, zu verachten und zu verspotten". Ihrer Meinung nach wären solche Gebräuche gut genug für das Volk, sie aber wären darüber erhaben. So verachten sie „die gute Frau, die ihren Rosenkranz hersagt", „den Bauer, der ein Kreuz auf seinem Felde aufpflanzt", oder „meint, daß das Läuten der Glocken die Gewitter fern halten könnte", der „auf seiner Brust Reliquien, Kreuze, Bilder oder andere Dinge trägt, die die Kirche durch ihre Gebete oder durch ihren Segen geweiht hat" (46).

Der gebildete Laie will von alledem nichts wissen. Er lebt nicht mehr in dieser Wunderwelt; sie ist ihm etwas Fernes. Er ist nicht mehr versucht, sie allzusehr aus der Nähe schauen zu wollen, an eine unmittelbare Einwirkung dieser Welt auf sein Leben zu glauben und sie in den Umkreis seiner alltäglichen Interessen einzubeziehen. Das Volk hingegen, dessen religiöse Erlebnisse, wie sich ein zeitgenössischer Beobachter ausdrückt, kein Gegengewicht finden in den mondänen Zerstreuungen, in dem Verkehr mit aufgeklärten Persönlichkeiten oder geistreichen Spöttern, auch nicht in der Lektüre ernster oder frivoler Werke, erlebt die Welt des Glaubens auch weiterhin in ihrer ganzen Unmittelbarkeit; sie stellt sich ihm dar als etwas ständig Gegenwärtiges, Greifbares. „Es kennt nichts, was sich zwischen es selbst und die Gottheit stellen könnte. So kommt es, daß, wenn einmal die Religion sich seiner Phantasie bemächtigt hat, sie sich in ihrer ganzen Wucht auswirkt" (47).

Der schlichte Gläubige glaubt im Besonderen und in konkreten Formen, was der Bürger meistens nur noch im Allgemeinen und in mehr oder minder abstrakter Gestalt erlebt. Sein Glaube hat sich eine gewisse Farbigkeit bewahrt, die dem des Bürgers fehlt. Was der Bürger tatsächlich noch religiös erlebt, verliert immer mehr seine zentrale Bedeutung im Lebenszusammenhang. Es kommt nicht viel mehr darauf an. Das Volk hingegen hat auch im XVIII. Jahr-

hundert auf religiösem Gebiete eine selbständige Tätigkeit entfaltet, die die Geistlichen oft nicht ohne Sorge betrachten und mit der sie rechnen müssen.

Das gilt besonders von den Kongregationen und den Brüderschaften, die oft von einfachen Leuten, denen die traditionellen Formen des kirchlichen Lebens nicht genügten, ins Leben gerufen worden sind. In ihnen hat sich in vielen Gegenden Frankreichs auch noch im XVIII. Jahrhundert die religiöse Tätigkeit des Volkes noch weiter ausgewirkt. Der Bürger steht solchen Gemeinschaften mit Mißtrauen gegenüber. „Fort mit diesen Gemeinschaften," sagt ein zeitgenössischer Schriftsteller, „die dem Volke einzureden suchen, daß die Brüderschaften für sie das eigentliche Heil bedeuten, und es so von der Erfüllung der wesentlichen religiösen Pflichten und von den Arbeiten ihres Standes abwendig machen. Sie wecken den Aberglauben im Volke oder machen es unduldsam und begünstigen sogar die Entfaltung des Parteigeistes" (48).

Doch nicht nur die gebildeten Laien, sondern auch die Geistlichen fürchten sich vor gewissen Auswüchsen des religiösen Vereinswesens. „Was soll man," fragt der Pfarrer von Gap, „von diesen besonderen Festen denken, die in manchen Gemeinschaften zu Ehren des Heiligen gefeiert werden, unter dessen Schutz sich der Verein gestellt hat? Verbringt man nicht, von den wenigen Augenblicken abgesehen, die man, um sich seiner Pflichten zu entledigen, auf den Gottesdienst verwandt hat, den ganzen Tag in weltlichen Zerstreuungen, die bisweilen sogar in Unsittlichkeit ausarten? Wollte Gott, daß die Vereinsbeiträge nicht für Essen und Trinken und für alle möglichen weltlichen Zwecke verwandt würden!" (49).

Das Volk vermischte, das geht aus den Predigten der Zeit hervor, in dem Kultus, den es Gott und seinen Heiligen weihte, Weltliches und Geistliches. Den gebildeten Laien dünkt dies höchst absonderlich und mit der Würde der Religion wenig vereinbar. Aber wenn man die eigentliche Bedeutung, die das kirchliche Leben für die Landbevölkerung hatte, sich zu Bewußtsein bringt, so wird die Mischung dieser beiden Gefühlsweisen weniger befremdlich erscheinen. Die Bauern vereinen in ihrem Glaubenserlebnis gewisse Motive, die eigentlich

unvereinbar zu sein scheinen: eine gewisse Lebensfreude und den Gedanken an die jenseitige Welt. Für sie stellen ihre Feste einen Ausdruck aller der Stimmungen dar, die über das alltägliche Leben hinausweisen. Es sind Symbole eines Lebens, das etwas von seiner Erdenschwere und der Monotonie der Wochentage verloren hat. Für den Bürger haben die Feste nicht die gleiche Bedeutung. Aber wenn sein Glaube in dieser Hinsicht „reiner" ist, d. h. einfach sich auf einen weit engeren Umkreis von Gefühlsweisen beschränkt, so fehlt ihm dafür naturgemäß diese Spontaneität, diese Lebendigkeit, die man in vielen Gegenden Frankreichs noch im XVIII. Jahrhundert beim Volke findet. Für ihn besteht das Bedürfnis nicht mehr, neue Formen zu suchen, in denen das religiöse Erlebnis einen Ausdruck finden könnte, wie in jenem volkstümlichen Katholizismus, der nach eigenen Formen sucht und häufig den Rahmen der kirchlich autorisierten Zeremonien sprengt. Darum kann der Bürger in alledem nur Fanatismus und Aberglauben sehen; gerade, wenn er zwischen sich und dem Volke in dieser Hinsicht einen Vergleich zieht, überzeugt er sich, daß es im Grunde weit vernünftiger ist, auf religiösem Gebiete sich nicht allzusehr in seinen Gefühlen gehen zu lassen und seine Phantasie zu zügeln.

„Der Aberglaube ist ein Mißbrauch, eine Ausartung der Religion. Er ist eine Krankheit, eine Art Wahnsinn" (50), heißt es in einer Aufklärungsschrift des XVIII. Jahrhunderts. Doch wenn der gebildete Laie, wie es so häufig geschieht, den Aberglauben verurteilt, so heißt das oft nichts anderes, als daß er sich gegen den Glauben überhaupt wendet, oder vielmehr gegen den Glauben, insofern als man von ihm in den Angelegenheiten und Sorgen des täglichen Lebens Gebrauch machen kann. Das Volk möchte auch weiterhin, daß sein Glaube im Leben ihm etwas bedeute. Sein Gott soll um die Menschen sich sorgen; er soll zu ihnen herniedersteigen und sich um sie kümmern. Der Bürger erhebt solche Ansprüche nicht; und manchmal könnte es scheinen — und er glaubt es auch wohl selbst —, daß sein Glaube deswegen weit höher stehe. Aber im Grunde läßt eben sein Glaube keine konkreten Anwendungen mehr zu. Er weiß in seinem Leben damit nichts anzufangen. Die Begebenheiten seines Lebens spielen sich in einer Welt ab, die nicht mehr die des Glaubens ist. Je

allgemeiner der Glaube ist, desto besser scheint es ihm. Sein Glaube würde im Grunde dem Versuch einer konkreten Anwendung überhaupt nicht mehr stand halten. Sollte er dennoch versuchen, das, was er glaubt oder noch zu glauben vermeint, in etwas Konkret-Tatsächliches umzusetzen, so würde das eine gefährliche Probe bedeuten; denn er käme dann leicht zu der Einsicht, daß er nicht mehr an das glaubt, was er sich eingebildet hatte zu glauben.

Die anderen hingegen, die nicht zu der Klasse der Gebildeten gehören glauben noch im Einzelnen; und was die Gebildeten als Aberglauben bezeichnen, ist oft weiter nichts als eine Anwendung des Glaubens auf besondere Begebenheiten des Lebens. Hierin besteht eben ein wesentlicher Unterschied in der religiösen Einstellung der Bürger und der Bauern, und daraus erklärt sich auch, warum der Bürger, wenn er gläubig geblieben ist, doch wünscht, daß man es nicht allzusehr sei. Der Glaube scheint ihm gefährlich, wenn er sich nicht in gewissen Schranken hält, und im Grunde ist es ihm unerwünscht, daß man ihm allzusehr das vor Augen führe, was er, sofern er auch weiterhin sich als Katholik betrachtet, nicht leugnen darf. Darum eben erscheint es auch notwendig, daß man durch die Art und Weise, wie man die Lehre der katholischen Kirche vorträgt, die Widerstandskraft seines Glaubens nicht auf eine allzu harte Probe stelle. Die Prediger der Zeit der Aufklärung wußten das wohl, und manche von ihnen nahmen, — so urteilt Lamenais „unter dem Vorwande, die Religion zu vergeistigen" — ihr „allmählich alles, was den Sinnen zugänglich ist" und verstiegen sich dazu, „religiöse Gebräuche, die von der Kirche autorisiert und von der Frömmigkeit der Völker geheiligt sind" (51), einfach abzuschaffen.

So verliert der Glaube für den gebildeten Laien immer mehr seinen Wirklichkeitscharakter. Das Band zwischen Glauben und Leben wird immer lockerer. „Ohne vollständig den Glauben zu verlieren, lassen wir es zu, daß er in unserem Inneren immer schwächer wird; wir machen keinen Gebrauch mehr von unserem Glauben" (52), hatte schon Massillon gesagt. Je weniger aber der gebildete Laie von seinem Glauben Gebrauch macht, desto mehr neigt er dazu nicht nur dem Volke vorzuwerfen, daß es mit dem Glauben Mißbrauch treibe, sondern überhaupt, daß es religiöse Vorstellungen in

das tägliche Leben einbeziehen wolle. Das wird er nicht immer so klar und deutlich zum Ausdruck bringen; oft spricht er nur von absonderlichen Gebräuchen, die unter dem einfachen Volk gang und gäbe sind, und die nicht mit der „großen Idee der Religion" (53) in Einklang stehen. Aber im Grunde erscheint ihm das fromme Volk selbst lächerlich. Er scheint die Würde Gottes verteidigen zu wollen, indem er ihn möglichst von den Sorgen des täglichen Lebens fern hält. Aber eigentlich glaubt er überhaupt nicht mehr, daß man sich für die Gestaltung des Lebens viel auf Gott verlassen könne. Darum ist es, auch vom katholischen Gesichtspunkte aus, immer etwas verdächtig, wenn er es unternimmt, die Religion gegen das Volk zu verteidigen. In einem Dokument aus der Zeit der französischen Revolution wird berichtet, wie gewisse Gebräuche der Landbevölkerung „für die gebildeten Leute Gegenstand des Spottes" (54) waren. So findet es der gebildete Laie einigermaßen lächerlich, daß die Landpfarrer, nachdem sie alle Tage die Messe gehalten haben, um die Ernte vor dem Hagel zu schützen, schließlich ihren Anteil an der Ernte fordern. Damit scheinen ja die gebildeten Laien sich zunächst nur gegen eine Sitte zu wenden, die nicht recht mit der Würde des geistlichen Amtes in Einklang zu bringen ist. Dann finden sie auch wohl, daß der Brauch als solcher eigentlich recht abergläubisch sei. Geht man aber tiefer auf den Grund, so ist doch das Entscheidende, daß der Bürger nicht mehr recht daran glaubt, daß die Gottheit auf den guten oder schlechten Ausgang der Ernte irgendwelche Einwirkung habe, während der Bauer sich einen Gott der darauf keinen Einfluß hätte und die Dinge einfach gehen ließe, nicht vorstellen könnte.

So bildet sich in religiöser Hinsicht ein immer schärferer Gegensatz aus zwischen den gebildeten und den ungebildeten Laien, zwischen Bürger und Volk. Für die einen bleibt der Glaube etwas Greifbares, und ihr Bestreben geht dahin, den Glauben immer greifbarer, immer sinnlich-anschaulicher zu gestalten. Die anderen hingegen neigen immer mehr dazu, die religiösen Vorstellungsweisen in sich selbst zu begrenzen, und von der wirklichen Lebenserfahrung fernzuhalten. Sieht nun der Bürger, wie die Landbevölkerung in oft grob sinnlicher Weise die übersinnliche Welt sich zur Anschauung zu bringen sucht, so

wird er dadurch nur in der Überzeugung bestärkt, daß es schließlich am rätlichsten sei, in solchen Dingen sich eine gewisse Zurückhaltung aufzuerlegen. Man könnte sagen, daß der Bürger sich nie so sehr als Bürger fühlt wie gerade dann, wenn er sich mit der Landbevölkerung vergleicht, deren naiver Glaube und unbegrenzte Glaubensfähigkeit ihm fremd und absonderlich vorkommt. Er ist sich bewußt, daß er als gebildeter und aufgeklärter Mensch nicht mehr so fühlen darf. Er müßte sich selbst aufgeben, er würde sich selbst, er würde den Geist seiner ganzen Klasse verleugnen, wollte er sich noch auf Gott und seine Heiligen verlassen und von ihnen erwarten, daß sie den Gang der Ereignisse seines täglichen Lebens bestimmten und zu seinen Gunsten Wunder vollbrächten.

3. DIE BEIDEN WELTEN

Was den gebildeten Laien vom Volke unterscheidet, ist also vor allem seine Grundeinstellung gegenüber der christlichen Lehre. Das Volk ist gläubig geblieben, während er ungläubig ist, auch wenn er tatsächlich noch an dieses oder jenes glaubt. Glauben als solches bedeutet für ihn nicht etwas Natürliches. Er ist mißtrauisch gegenüber alle dem, was an sich nicht glaubhaft erscheint, das heißt allem gegenüber, was, um überhaupt hingenommen zu werden, eine gläubige Haltung voraussetzt. „Überall begegnet man heutzutage Christen, die sich als Philosophen aufspielen und sich zu Richtern des Glaubens aufwerfen. Man mildert alles; man will allem einen Anschein von Vernünftigkeit geben; man will nur die Grundmotive der christlichen Lehre und der Botschaft Jesu Christi gelten lassen, und glaubt, daß so die Religion besser und angemessener sei, wenn sie erst einmal klarer und dem Verständnis zugänglicher wäre. Man hegt Mißtrauen gegen all das, was irgendwie wunderbar und erstaunlich klingt" (55). So drückte es schon Massillon aus. Die Geistesrichtung, die er mit diesen Worten kennzeichnet, macht sich im Laufe der Entwicklung immer deutlicher bemerkbar, und zwar nicht nur bei denen, die aus irgendwelchen Gründen der katholischen Religion als solcher feindlich gegenüberstehen. In der Welt des Bürgers ist das Wunderbare und Geheimnisvolle nicht mehr am Platze; die bürgerliche Geistesverfassung läßt keine Wunder zu. „Alles was nach Wunder klingt, scheint verdächtig" (56), sagt ein Prediger des XVIII. Jahrhunderts. Die gebildeten Laien wollen nichts mehr von Wundern wissen; das Wunderbare, die ganze Welt des Wunders, die Welt des Gottes der Christen und seiner Heiligen erscheint ihnen wie etwas Fernes und Fremdes. „Man versteift sich darauf, grundsätzlich an nichts Übernatürliches zu glauben; schon das Wort Wunder erweckt

den Spott der Weltleute. Sie sehen mit verächtlichem Lächeln auf uns herab, die wir an Wunder glauben, sobald sie eben evident sind" (57), sagt der Abbé Molinier.

Um die gebildeten Laien eines Besseren zu belehren, führen die Geistlichen alle möglichen Beweise an. So berufen sie sich auf Zeugen, die bestätigen sollen, daß tatsächlich Wunder geschehen sind. Aber alle ihre Argumente beruhen, soweit es sich um den gebildeten Laien handelt, auf einer falschen Voraussetzung. Für diese Apologeten des XVIII. Jahrhunderts sind die Wunder weiter nichts, als Tatsachen, die man wie jede andere Tatsache konstatieren kann, sobald sich einwandfreie Zeugen anführen lassen. Diese Tatsachen sind uns, so führen sie aus, unerklärlich; da sie aber von sehr zuverlässigen Leuten berichtet werden, so muß man eben doch daran glauben. „Die Kirche," so schreibt der Abbé Trublet „leugnet nicht, daß sie von dem Gläubigen fordert, daß er Unverständliches glaube", aber „sie stellt ihm frei, durch Tatsachenbeweise sich von der Wahrheit der Wunder zu überzeugen und zur Not diese Beweise selbst zu prüfen" (58). Aber die Tatsachen, auf die die Wunder begründet sein sollen, haben ihrerseits wiederum den „Charakter von Wundern" (59); und so hilft es wenig, sich auf sie zu berufen, um den gebildeten Laien zu überzeugen. Um an Wunder zu glauben, müßte er an das Wunder glauben, und dies eben vermag er nicht mehr. Mag er im Übrigen noch so bereit sein, sich der Autorität der Kirche zu unterwerfen, er wird fortfahren, die „Wunder einer Religion abzusprechen, die nur auf Wunder gegründet ist und selbst das größte aller Wunder ist" (60). Dringt man dann noch weiter auf ihn ein, so stellt er unausbleiblich die Frage, warum denn Gott „heute" (61) keine Wunder mehr täte. Die Frage, die er stellt, hat dabei vielleicht einen tieferen Sinn, als er selbst ahnt. Er konstatiert ganz einfach, daß in seiner Welt keine Wunder mehr geschehen können, daß, wenn es überhaupt Wunder gegeben hat, sie der Vergangenheit angehören, einer Vergangenheit, die auch er vielleicht noch gekannt hat, als er noch ein Kind war, und die zugleich für ihn die Kindheit der Menschheit darstellt. Für ihn bedeutet dies alles nun eine andere Welt; und wenn es noch Menschen gibt, die an diese Welt glauben, so gehören sie dem Volke an. So erklärt es sich denn auch, daß der Glaube sich nur noch bei denen findet, die zu dem

„leichtgläubigen Volke“ (62) gehören, bei „den einfältigen und abergläubischen Leuten“ (63).

„Jeder Glaube wird als Einfalt angesehen“ (64), urteilt ein Bischof des XVIII. Jahrhunderts. „Armselige Menschen, schwache Geister, gute Leute, die ihr das Opfer von Hirngespinsten und Phantomen seid!“ (65), sagt der gebildete Laie, wenn er von denen spricht, die noch an Wunder glauben. „Ihr seid wirklich recht einfältig, an alles das zu glauben, was die Pfarrer sagen. Seht mich an! ich bin nicht so leichtgläubig. Ich glaube, was ich sehe und höre; das ist die richtige Art, und so muß man philosophieren“ (66).

Das sind so einige Äußerungen der gebildeten Laien, wie sie die Pfarrer dieser Zeit in ihren Predigten anzuführen pflegen. Häufig scheint es, als habe der gebildete Laie dabei keineswegs die Absicht gehabt, den Glauben als solchen anzugreifen; er hat damit nur ausdrücken wollen, daß „der Glaube an die vielen Wunder, die uns die Geschichte der Religion übermittelt hat“ (67), ihn im Grunde nichts mehr angehe, daß das alles Sache des Volkes sei, und daß er sich an das halte, was in der Religion „vernunftgemäß“ ist. Viele scheinen so gedacht zu haben, und nichts hinderte sie dann daran, die „christliche Moral“ zu preisen und nachdrücklich zu betonen, daß sie an Gott glaubten. Dabei brauchten sie im Grunde nicht einmal daran zu zweifeln, daß sie echte Katholiken seien. Vieles was sich ereignet hat, als man in den Anfängen der französischen Revolution daran ging, die Kirche neu zu organisieren, läßt sich nur so verstehen.

Kennzeichnend bleibt dabei immer, daß, während für die schlichten Gläubigen der Glaube als etwas Wirkliches innerhalb ihres Lebens fortbesteht, für die gebildeten Bürger das meiste zu einer Art Legende, zu einem Märchen geworden ist, über das erwachsene und reife Menschen eigentlich nicht mehr diskutieren. Dies vor allem erfüllt die Prediger mit Besorgnis. Sie wissen nichts Rechtes anzufangen mit diesen gebildeten Laien, die von all dem Wunderbaren, was sie ihnen predigen, nichts mehr wissen wollen. Daß der Gebildete allerlei abergläubische Gebräuche verwirft, läßt sich wohl rechtfertigen. Aber „war es denn nötig“, so fragt ein Prediger dieser Zeit, daß man, um den Aberglauben alter Zeiten zu zerstören, zu einer Art Radikalmittel griff, das die Religion selbst

zerstört?" (68) Der gebildete Laie kennt in dieser Hinsicht häufig nicht mehr den Unterschied zwischen Glauben und Aberglauben, und es finden sich sogar solche, die sich dazu versteigen, die Dogmen, die die Kirche lehrt, einfach „als Aberglauben" und „Träumereien" (69) abzutun. Aber auch die, welche noch an die Dogmen glauben, möchten doch am liebsten diese gewissermaßen loslösen von dem geheimnisvollen Hintergrunde, von dieser ganzen Welt des Wunders, die einer anderen Zeit angehört und an die nur noch Menschen „aus der Zeit der Vorväter glauben können, die eben noch nicht mit den alten Vorurteilen aufgeräumt haben" (70). Dies haben sie so gründlich getan, daß der Abbé Molinier sagen konnte: „alle ihre Weisheit und alle ihre Vernunft besteht darin, nicht zu glauben" (71).

So gibt es im XVIII. Jahrhundert gewissermaßen zwei Welten, die nebeneinander bestehen, die alte und die neue. Der Bürger fühlt sich als Vertreter der neuen Welt; es ist seine Welt. Um sich selbst zu bejahen, muß er dem Glauben entsagen. Seine Glaubenslosigkeit ist ein integrierender Bestandteil seines Klassenbewußtseins. Auf der einen Seite: die guten Leute, auf der anderen: der ehrbare Bürger, der zu denken versteht und sich nichts vormachen läßt. Einerseits der Bürger, andererseits das Volk. Dabei weiß der Bürger selbst wohl zu unterscheiden zwischen dem, was ihm und was dem Volke frommt, und er pflegt häufig zu sagen, daß die Religion für das Volk von Nutzen ist, daß sie ihm erhalten werden soll. Gerade solche Äußerungen beweisen dann, wie wohl der Bürger zwischen seinesgleichen und denen, die einer anderen Schicht angehören, zu unterscheiden weiß. Denn er bringt damit zum Ausdruck, daß, wenn es gut ist, daß das Volk den Glauben behalte, und ihm dies sogar nötig erscheint, damit im Staate Ruhe herrsche, er selbst des Glaubens nicht mehr bedarf, um ein durchaus ehrbares Leben zu führen.

So ist der Bürger gewissermaßen von Natur aus ungläubig, während das Volk gläubig bleibt. Es gibt in Frankreich „noch ganze Klassen die nicht einmal eine Ahnung von all den Bestrebungen haben, die darauf hinzielen, den Glauben zu zerstören" (72), sagt noch im Anfang der Revolution der Erzbischof von Toulouse, Abgeordneter der Assemblée Nationale. „Kann man behaupten", fragt im Jahre 1790 ein zeitgenössischer

Schriftsteller, „daß das Volk nicht mehr glaubt? Das ist nicht wahr. Die Schicht der Bevölkerung, der die meisten Einwohner angehören, hat den Glauben nicht aufgegeben. Unsere Landpfarrer und sogar die Pfarrer unserer Städte werden mir das bestätigen. Sie versichern uns, daß die Menge noch gläubig und oft sogar abergläubisch ist." „Dabei läßt sich allerdings nicht leugnen," fügt er hinzu, „daß der Teil der Bevölkerung, der am meisten aufgeklärt ist, auch zugleich am meisten ungläubig ist" (73).

Es kann dann auch wohl später dazu kommen, wie wir aus den Dokumenten der französischen Revolution entnehmen können, daß diejenigen, die zum „Volke" gehören, obwohl ihr Klassenbewußtsein viel weniger ausgebildet ist, als das des Bürgertums, sich des tiefen Gegensatzes bewußt werden, der zwischen ihnen und den Bürgern in religiöser Hinsicht besteht. In einer Bittschrift der Einwohner von Landemont lesen wir Folgendes: „So sprechen die würdigen Pfarrer zu ihrer Gemeinde: O meine wohlgeliebten Brüder, sagen sie, Bitterkeit im Herzen: in den Städten gibt es keinen Glauben und keine Religion mehr, so versichert man uns. Laßt uns denn mit allen Kräften bestrebt sein, auf dem Lande diesen kostbaren Schatz uns zu bewahren, den Gott uns anvertraut hat" (74). Zuweilen wendet sich dann auch das Volk gegen die Bürger, die es beschimpft und denen es vielerlei vorwirft, unter anderem, „daß sie die Religion ändern wollten und selbst den lieben Gott", und die es beschuldigt „keinen Glauben zu haben" (75).

Indessen wäre es doch wiederum irrtümlich, wollte man aus alledem schließen, daß zwischen den beiden Klassen damals in dieser Hinsicht durchweg unübersteigbare Schranken bestanden hätten. „Das Volk, die Handwerker, die Bauern schütteln das Joch der Religion ab" (76), schreibt ein zeitgenössischer Schriftsteller, der uns die religiös-kirchliche Lage seiner Zeit beschreibt. „Man sitzt in den Werkstätten über die Religion zu Gericht. Die Philosophie ist bis in die niedrigsten Volksschichten hinein verbreitet, und überall spielen sich die Menschen als Denker auf" (77), führt ein Geistlicher dieser Zeit aus. Gewiß darf man ein Urteil wie dieses nicht allzusehr verallgemeinern; doch haben sich jedenfalls die Zeiten geändert, seitdem man mit Bayle sagen konnte, daß es überhaupt über-

flüssig sei, dem Volke die Wahrheit seiner Religion beweisen zu wollen. „Es ist kaum notwendig," hatte Bayle ausgeführt, „Bücher zu schreiben, um dem Volke und den Durchschnittsmenschen die Wahrheit des Christentums zu beweisen. Sie zweifeln nicht daran, oder, wenn sie daran zweifeln, so geschieht es auf eine grobe Weise, ohne daß sie in Ermangelung von grundsätzlichen Einsichten darüber überhaupt diskutieren können. So ist es entweder vergeblich, mit ihnen darüber streiten zu wollen, oder es ist ein Unterfangen, das keineswegs notwendig ist, weil sie sehr wenig dazu neigen, überhaupt Zweifel zu hegen, und Gründe des Gewissens und Gefühlsmotive auf sie eine viel größere Wirkung ausüben als die bestbegründete Theologie und Philosophie" (78). Jetzt aber heißt es anders. „In allen Gegenden des Reiches, sogar in unseren elenden Dörfern erhebt der Unglaube das Haupt" (79), sagt der Pfarrer von Gap, und um uns zu erklären wie es so weit kommen konnte, schildert er, wie „Kolporteure in den Städten ebensogut wie in den Dörfern eine Unzahl elender Broschüren verbreiten, die gleichermaßen für die Reinheit der Sitten und für die schlichte Einfalt des Glaubens gefährlich sind. Die einfachen Leute . . . machen sich dann über die Predigt ihres Pfarrers lustig" (80).

Wie kam es aber, daß dererlei Broschüren auf die Bauern, die zum großen Teil nicht lesen konnten, irgendwelchen Einfluß ausüben konnten? Auch hierfür gibt uns der Pfarrer von Gap eine Erklärung. „Die Bauern lesen ja nicht? . . . die Handwerker lesen ja nicht? Das ist richtig. Aber das Volk hat Augen zu sehen und Ohren um zu hören. Dieser Knecht hier wohnt der Messe seiner Gemeinde bei und hört sich die Predigt seines Pfarrers an, der ihm das Evangelium erklärt und ihm lauter gute Dinge sagt. Aber kaum ist er wieder zu Hause, so hört er, was sein Herr oder seine Herrin sagen, und das sind recht üble Dinge." Oder der Pfarrer von Gap erklärt: „Dieser Bauer kann nicht lesen, aber dieser Monsieur, der einst sein Dorf verließ, um sein Glück zu suchen, und der, nachdem er, keiner weiß recht wie, reich geworden ist, in sein Heimatsdorf zurückgekehrt ist und in ganz neuem Gewande auftritt, der kann lesen, und er hat auch manches gelesen. Wenn er nichts gelesen hat, so hat er was gesehen, behauptet er, und er hat zugehört, wenn Leute von Rang, aufgeklärte Männer, Menschen voll

Geist, miteinander sprachen. Nun ist er gekommen um seine Landsleute aufzuklären: 'Wie ist es möglich? Sie tun dieses oder jenes? Sie glauben daran? Wie einfältig Sie doch sind!' Solche Äußerungen genügen manchmal, um einen Bauern von Grund aus zu verderben und aus ihm einen Menschen zu machen, der die heiligen Wahrheiten der Religion bezweifelt" (81).

Daß der gebildete Laie auf diese Weise Einfluß auf das Volk gewann, scheint weiter nicht verwunderlich. Der Bürger genießt naturgemäß ein gewisses Ansehen bei dem Volke. Die Leute aus dem Volke wollen es dem Gebildeten gleich tun. Sie wissen jetzt, daß die erste Bedingung dafür ist, nicht mehr „gläubig" zu sein: jedenfalls ist dies das sicherste Mittel, um nicht mehr einfältiger Bauer gescholten zu werden. „Es gibt Leute," sagt der Pfarrer von Gap, „die in einem überheblichen Ton, über den man nur jammern könnte, Folgendes sagen: „ich lasse mir nicht bange machen vor dem Teufel, ich gehöre nicht zum Volke. Die Erbauungsbücher sind gut genug für die Ungebildeten, und der Rosenkranz für alte Weiber" (82). Die so sprechen, verleugnen nicht nur den alten Glauben, sondern geben damit auch kund, daß sie sich des Unterschiedes der beiden Klassen der Bevölkerung wohl bewußt sind. Sie geben ihrerseits eine Erklärung ab, in der sie die Anerkennung ihrer neuerworbenen Rechte fordern und sich als Bürger legitimieren wollen.

Das ist auch der tiefe Grund, warum alle die Beweise, die die Geistlichen zugunsten des alten Glaubens anführen mögen, um den Bürger zu überzeugen, zu keinem Ergebnis führen können. Wie könnte der Bürger sich selbst aufgeben? Würde er dem Rate der Pfarrer folgen, und wäre es ihm überhaupt möglich, wieder gläubig zu werden, so hieße das für ihn nichts anderes, als sich seiner neuerworbenen Würde entäußern. Er würde nicht mehr der sein, der er ist. Er müßte von seiner Höhe herabsteigen, um wieder einer unter vielen zu sein, aufzugehen in dieser anonymen Masse, von der er sich gerade unterscheiden will.

So ist der Unglaube unzertrennlich verbunden mit der Idee des Bürgers selbst; er ist zum hauptsächlichen Unterschiedsmerkmal einer ganzen Klasse geworden. In den Anfängen der modernen Entwicklung, wie wir noch an anderer

Stelle näher ausführen werden, tat der, welcher sich gegen den Glauben auflehnte, dies auf seine eigene Verantwortung. Es war dies seine persönliche Angelegenheit, und die Prediger warfen ihm dann vor, „etwas Besonderes" sein zu wollen. Der Ungläubige blieb sich dessen bewußt, daß er nicht so war wie die anderen, die gläubig geblieben waren. Er, der Einzelne, hatte durch eigenes Nachdenken sich von Vorurteilen befreit, die die anderen, die weniger einsichtig und verständig waren, noch weiterhin hegten. Der Pfarrer nannte ihn gewissermaßen bei Namen; er behandelte seinen Unglauben als einen besonderen Fall. Im Grunde war er nur ein verirrtes Schaf, das man wieder zur Herde zurückführen mußte. Natürlich blieb dieser Ungläubige nicht vereinzelt. Er fand mit der Zeit Gleichgesinnte. Es bildeten sich Gruppen von Ungläubigen. Aber diese Gruppen hatten doch nur ein fiktives Dasein. Die sich dazu zählen, stellen sich gewissermaßen außerhalb der Gesellschaft. Meistens greifen sie nicht bloß die religiösen Vorurteile an, sondern wollen auch von der herrschenden Moral nichts wissen. So fällt es dem Prediger nicht schwer, sie den anderen, die auf Glauben und Sitte halten und sich als Vertreter der herrschenden Gesellschaftsordnung fühlen, als abschreckendes Beispiel vorzuhalten. Doch mit der Zeit ändert sich dies. Der Unglaube wird sozusagen legitim; er wird ehrbar. Als solcher hat er nichts mehr mit Unsittlichkeit zu tun. Im Laufe der Entwicklung ist er zum integrierenden Bestandteil eines bestimmten Klassenbewußtseins geworden, des Bewußtseins der bürgerlichen Klasse; er selbst, so könnte man sagen, ist „bürgerlich" geworden.

So handelt es sich fortan nicht mehr um individuelle Gefühlsäußerungen, oder um Überzeugungen, die nur für bestimmte Gruppen kennzeichnend wären, sondern im Grunde um eine neue Form kollektiven Lebens. Dieser neuen Art des Unglaubens stehen die geistlichen Würdenträger zunächst gänzlich hilflos gegenüber. Sie glauben anfänglich, es nur mit einer Anzahl individuell ungläubiger Menschen zu tun zu haben, die immer zahlreicher werden. „Eine einfache Broschüre, deren Stil etwas Anlockendes hat, erzeugt an einem Tage tausend Ungläubige" (83), sagt ein Verteidiger der christlichen Religion. Jedem dieser tausend Ungläubigen möchte die Kirche ins

Gewissen reden, ihm zeigen, daß er unrecht hat, daß seine fleischlichen Begierden ihn in die Irre geführt haben, ihn ermahnen, doch an das zu denken, was seiner nach dem Tode wartet. Aber im Grunde ist es ja nicht mehr das Individuum, das „ungläubig" geworden ist, sondern eben eine ganze Klasse, und wenn der Pfarrer diesen oder jenen der neuen Ungläubigen herausgreift, um ihm seinen Unglauben vorzuwerfen, so ist es nicht mehr das Individuum, das ihm Rede und Antwort steht, sondern eben die Klasse, der es angehört.

Das Klassenbewußtsein rechtfertigt den Ungläubigen; er selbst braucht sich überhaupt nicht mehr zu rechtfertigen, da dieses Bewußtsein schon längst zu seinen Gunsten entschieden hat. Er sei ein Sünder, der sich schleunigst bekehren soll, sagt ihm der Pfarrer. Vielleicht, wenn er sich persönlich prüfte, könnte er es zugeben. Aber nimmermehr kann er zugestehen, daß die Klasse, der er angehört, als solche sündigt, und daß Gott sie verdammen wird. Die Prediger verstehen dies nicht. Sie sind voller Entsetzen, wenn sie sehen, wie diese Bürger in voller Gewissensruhe mit ihnen diskutieren, als wären sie sich keiner Sünde bewußt und könnten dem Tage des Gerichtes ohne jede Besorgnis entgegensehen. Sie verkennen, daß es sich gar nicht um Sünden handelt, für die sich das Individuum als solches verantwortlich fühlen könnte, sondern um gewisse Handlungsweisen und Überzeugungen, deren Subjekt gewissermaßen die sich bildende bürgerliche Gesellschaft selbst ist. Wie kann man sich aber einbilden, daß Gott einmal eine ganze Klasse zu ewigen Höllenstrafen verdammen werde, die Klasse der ehrbaren Bürger? Wenn er es täte, was bliebe ihm dann für den Himmel übrig? Das Volk, die ungebildete Masse? Der Bürger kann das nicht glauben; es erscheint ihm vollständig sinnlos.

So fühlt sich der Bürger gerechtfertigt. Er ist sich keiner Schuld bewußt. Das Volk ist gläubig geblieben. Er gibt das zu. Aber was beweist das gegen ihn? Ist denn der Mann des Volkes besser, tüchtiger, arbeitsamer als er selbst? Das ist die Frage, die er den Geistlichen stellt. „Sie gehen in die Kirche," so läßt der Pfarrer den Bürger sprechen. „Aber nur selten finden sich unter ihnen rechtschaffene und ehrliche Leute. Sie versäumen keinen Gottesdienst. Sie folgen allen Prozessionen ... Aber nachts stehen sie auf, um unsere Gärten zu plündern,

unser Obst zu stehlen . . . In der Kirche sind sie andächtig; sie beten lange, sie falten die Hände, küssen die Erde; aber kaum sind sie wieder draußen, so gehen sie ins Wirtshaus, betrinken sich und fluchen und schimpfen in einem fort" (84).

Wie der katholische Kirchenglaube einen kollektiven Charakter hatte, so ist dies nun auch der Fall für den Unglauben. Es sind nicht mehr Individuen, die hier miteinander ringen; was sich abspielt, ist der Kampf zweier großer Mächte: der Kirche und der Bourgeoisie. Darum eben heißt: den Bürger wieder zum Glauben bekehren wollen, nichts anderes als ihm zumuten, daß er darauf verzichte, fernerhin seine Rolle als Bürger zu spielen, ihm anheim stellen, wieder „Volk" zu werden.

Die innere Gesetzmäßigkeit in der Wesensbildung der Bourgeoisie selbst treibt so den Bürger dazu, sich außerhalb der religiösen Traditionen zu stellen. Der Kampf zwischen Bourgeoisie und Kirche kann dabei zeitweise zum Stillstand kommen, um dann in anderen Formen wieder aufzuleben. So kann man feststellen, daß in dem Jahrzehnt, das der französischen Revolution vorangeht, und in den Anfängen der französischen Revolution die Angriffe auf den Glauben nachlassen. Der Bürger ist seiner selbst sicher geworden. Sein Klassenbewußtsein ist nun stark genug entwickelt, um es ihm nicht mehr nötig erscheinen zu lassen, durch Betonung seines Unglaubens sein Daseinsrecht zu erweisen. Auch ist er vorsichtiger geworden und sieht nicht ohne Besorgnis die Verbreitung des Unglaubens im Volke. So scheint er bereit, seinen Frieden mit der Kirche zu schließen. Aber im Grunde beweist dies doch nur, daß er sein Ziel erreicht hat und nun endgültig zu seiner Selbständigkeit gelangt ist. Der Kampf gegen den Glauben war für ihn eines der wesentlichen Mittel gewesen, um zum distinkten Bewußtsein seiner Sonderheit zu gelangen. Sobald dieses erreicht ist, büßen die religiösen Streitigkeiten für ihn überhaupt ihr entscheidendes Interesse ein.

Das alles bedeutet aber nicht, daß jeder einzelne Bürger nun notwendigerweise ein „Ungläubiger" ist. Was feststeht, ist, daß der Bürger nun des Kirchenglaubens entraten kann. Hat er sich bestimmte religiöse Vorstellungen bewahrt, so ist das gewissermaßen seine persönliche Angelegenheit. Er,

der Einzelne, glaubt, während die Tatsache bestehen bleibt, daß die Klasse, der er angehört, nicht glaubt, ja, ihrer ganzen Einstellung nach nicht gläubig sein kann. Oder anders ausgedrückt: das kollektive Bewußtsein hat einen durchaus weltlichen Charakter. Diejenigen die zum Volk gehören, werden auch weiterhin sagen können: wir glauben. Der Bürger hingegen kann immer nur für sich sprechen, er kann immer nur von sich sagen: ich glaube. Wenn er glaubt, so ist das, was ihm zum religiösen Erlebnis geworden ist, etwas, was zu seinen sonstigen in den Allgemeinbedingungen seines Klassenbewußtseins gegründeten Erlebnissen hinzutritt und an seiner grundsätzlich weltlichen Einstellung im Grunde nichts ändert.

V. PRIESTER UND LAIEN

„Wenn wir die Kirche als den mystischen Körper Christi betrachten," sagt Fénelon, „so muß sie in sich das Bild des natürlichen Körpers des Heilands darstellen, den sie vertritt." „*C'est le Saint-Esprit qui anime et qui organise tout ce grand corps: il imprime à tout le corps un mouvement de soumission et de docilité pour les parties principales, qui tiennent lieu de la tête.*" Fénelon führt dann weiter diesen Vergleich in allen Einzelheiten durch. Er zeigt, wie die Organe, welche die Bewegungen des Körpers zu leiten haben, die nötige Weisheit und Autorität dazu besitzen, wie die Augen zum sehen da sind und dazu, den übrigen Teilen des Körpers die Richtung zu weisen, wie die Ohren bestimmt sind, zu vernehmen, was alle Glieder angeht, und der Mund dazu, im Namen aller und für alle zu sprechen. So stellt die Kirche eine in sich gegliederte Einheit dar, ein „wahrhaftes Ganze", „einen lebendigen Körper, mit seinen Organen" (85). Doch in den neueren Zeiten scheint dies nicht mehr der Fall zu sein. Die Einheitsfunktionen sind gestört; die Kirche hat aufgehört ein Organismus zu sein; es ist nicht mehr das gleiche Leben, das Haupt und Glieder beseelt. Soweit die Katholiken der bürgerlichen Klasse angehören, scheinen sie eine selbständige Existenz zu führen. Das Bürgertum hat seinen eigenen Verstand, seinen eigenen Willen, und es betrachtet gewissermaßen die ganze kirchliche Organisation von außen.

Die Unterscheidung zwischen denen, die da lehren und die Autorität ausüben, und den anderen, die zuhören und gehorchen, liegt im Wesen der kirchlichen Organisation selbst. Auf der einen Seite: die Priester, auf der anderen: die Laien, die den Worten der Geistlichen lauschen. Ihnen kommt es nicht zu, zu urteilen und zu diskutieren; „sie müssen anhören, was man sie lehrt, ohne Widerspruch zu erheben" (86). In

den neueren Zeiten wurde es nötiger als je, diesen Unterschied noch besonders zu betonen. Der gebildete Laie mußte in seine Schranken verwiesen werden. „*Si l'usage de distinguer l'Eglise enseignante de celle qui croit ce qu'on lui enseigne, est devenu plus commun de nos jours, c'est qu'il a été nécessaire d'opposer cette distinction à des erreurs nouvellement enfantées ou reproduites avec un nouvel acharnement*" (87), heißt es in der Schrift eines Bischofs aus dem Jahre 1769.

Wurde dieser Unterschied aber nun dem gebildeten Laien gegenüber in seiner ganzen Schärfe betont, so konnte es leicht dazu kommen — und es kam schließlich auch dazu — daß der gebildete Laie eben nur noch „Hörer" war und als solcher nicht mehr irgendwelchen Anteil am Leben der Kirche nahm, sondern es schließlich den „Meistern" überließ, sich mit den kirchlichen Angelegenheiten zu befassen. „*Ils sont aussi l'Eglise, mais l'Eglise écoutante*" (88), sagt ein Geistlicher in Bezug auf die Laien. Aber mögen die gebildeten Laien nun tatsächlich auf das hören, was die Kirche lehrt, oder der Lehre ihre Zustimmung verweigern, sie scheinen nun, so oft von der Kirche die Rede ist, diese immer mehr als eine Körperschaft zu betrachten, deren Leben und Wirken sich irgendwo anders abspielt, und die etwas in sich Isoliertes und vom übrigen Leben Getrenntes darstellt. Die wahren Vertreter dieser Körperschaft, die geistlichen Würdenträger, sind dazu da, zu predigen und den Glauben zu verteidigen. Das ist ihre Sache, nicht die des gebildeten Laien. Dieser hat im Grunde mit alledem nichts zu tun.

„Ich weiß," sagt der Jesuitenpater Berruyer, „daß die Ungläubigen unseren berechtigten Vorwürfen dadurch zu entgehen meinen, daß sie mit spöttischer Miene, um besser ihre Schwächen zu verdecken, uns antworten, daß Leute unseres Schlages und unseres Berufes, kein Vertrauen verdienen, wenn es sich um religiöse Fragen handelt. Wenn wir die Religion verteidigen, übten wir nur unser Handwerk aus (denn so pflegen sie sich auszudrücken). Wir seien dafür bezahlt, in salbungsvoller Weise zu reden und die Frommen zu spielen" (89). Mit solchen Äußerungen geben die Laien zunächst kund, daß sie sich wohl des Unterschiedes, der sie von den Geistlichen trennt, bewußt sind; aber sie gehen nun weiter: sie erklären einfach, die Religion sei überhaupt Sache der

Geistlichen. Das ist der Standpunkt des gebildeten Laien. Er auf der einen Seite, der Priester auf der anderen. Auf der einen Seite: seine Welt, in der er alles bedeutet, auf der anderen Seite: die andere Welt, deren Wächter die Geistlichen sind, und um die er als Laie sich nicht weiter zu kümmern braucht.

Der Jesuit Berruyer beklagt sich in der Einleitung zu seiner Histoire du Peuple de Dieu über „die träge Gleichgültigkeit", über die erschreckende „Apathie" (90), in der ein Teil der Gläubigen dahinlebt, ohne irgendwie an den Interessen der Kirche Anteil zu nehmen. „Man findet heutzutage bei den meisten Christen," so führt der Pfarrer von Gap aus, „nur Gleichgültigkeit für das Wohl und Wehe der Kirche." „Wir sind abgestorbene Glieder, da wir nicht mehr das Wohl und Wehe des Körpers empfinden, dessen Teile wir sind." (91) Wenn die gebildeten Laien auch fortfahren, sich als Katholiken zu bezeichnen, so bedeutet das also keineswegs für sie, daß sie sich mit den Interessen der katholischen Kirche solidarisch fühlen. Es liegt für sie kein Grund vor, sich für die Kirche einzusetzen; sie haben keine Lust, „sich Ungelegenheiten der Kirche wegen zu schaffen" (92).

So kann die Kirche nicht mehr auf die Bürger zählen, und dies erfüllt die Geistlichen mit Besorgnis. „Woher kommt es," schreibt im Jahre 1786 Champion de Pontallier, „daß die Gläubigen, die ehemals Soldaten der Kirche waren, nun teilnahmslose Zuschauer des Krieges geworden sind, den man gegen ihre Mutter führt? . . ." (93). Der Bürger tritt nicht mehr für die Kirche ein; dies aber bedeutet eine neue Gefahr für die Kirche. „Nicht die Gottlosen und die berufsmäßigen libertins," führt weiter Champion de Pontallier aus, „noch die Leute, von denen jeder weiß, daß sie, Gott sei es geklagt, zu allen Schandtaten fähig sind, nicht die sind es, die dem Christentum den größten Schaden zufügen, sondern die anderen, die in ihrem Verhalten, die in ihren Gefühlen unentschieden sind. Die Kirche stellt eine große Heerschar dar, die immer vorwärts schreitet und in jedem Augenblicke zum Kampfe bereit ist. (Überläufer und Deserteure schwächen sie nicht!) Sie leidet weit mehr unter dem Verhalten der feigen Soldaten, die wohl die Uniform der Tapferen tragen, indessen gleich bei dem geringsten Ansturm den Kampf aufgeben" (94).

Aber der Bürger sondert nicht nur seine Interessen von denen der Kirche, er erblickt in den Geistlichen Rivalen und Gegner, mit denen er den Kampf aufnimmt. Häufig sind nicht der Glaube oder die Religion als solche Gegenstand seiner Angriffe, sondern die geistlichen Würdenträger, mit denen er sich gewissermaßen persönlich auseinandersetzt. „Man findet nicht selten", schreibt ein Verteidiger der Kirche im Jahre 1779, „selbst unter denen, die noch in ihrem Herzen einen Funken Religion bewahrt haben, Leute . . ., die sich in Beschimpfungen über die Geistlichen einer Religion ergehen, die ihnen an sich nicht hassenswert erscheint" (95). Beurier nennt sie die „*antiprêtres*" und führt aus, daß man ihnen in einer gewissen Gesellschaftsschicht auf Schritt und Tritt begegnet. „Wie oft findet man leider in gewissen Gesellschaftsschichten", schreibt er, „Leute, denen nichts heilig ist, die weder vor dem Papste, noch vor den Kardinälen, noch vor den Bischöfen — von den Priestern, von den Mönchen und Nonnen ganz zu schweigen — die mindeste Achtung haben . . . Dabei würden sie diese oder jene Persönlichkeit wohl zu schätzen wissen, wenn sie nur nicht Priester oder Mönch wäre. Aber sobald es sich um einen von beiden handelt, verfolgen sie ihn mit ihrem Hasse. Selbst die Tugenden dieser Gottesmänner werden ins Lächerliche gezogen, oder man legt sie ihnen als Heuchelei und Scheinheiligkeit aus" (96). So scheint der gebildete Laie ständig auf der Lauer zu sein, um die Schwächen der Geistlichen aufzuspüren. „Man sucht sie durch alle möglichen Witze und spöttischen Anspielungen lächerlich zu machen. Man deckt schonungslos ihre Blößen auf. Man legt ihnen alles als Verbrechen aus, um dann schließlich das, was man an ihnen auszusetzen findet, der Religion zuzurechnen" (97). „Begehen die Geistlichen irgendwelche Fehler, — wenn sie Geistliche sind, so hören sie darum ja nicht auf Menschen zu sein, — so macht man sich, anstatt diese Fehler geheim zu halten, wie es die Nächstenliebe dem geringsten der Bürger gegenüber erfordern würde, ein verbrecherisches Vergnügen daraus, sie in die Öffentlichkeit zu zerren, die Kunde davon möglichst zu verbreiten; ja, manchmal werden solche Fehler noch möglichst übertrieben und als besonders verdammenswert dargestellt" (98).

Der Bürger zeigt sich erbarmungslos, sobald es sich darum handelt, den Priestern etwas Schlechtes nachzusagen. Er

gefällt sich darin, sie anzugreifen, er macht sie lächerlich und verächtlich. Oft handelt es sich für ihn gar nicht darum, bestimmte Theorien den religiösen Vorstellungsweisen entgegenzustellen. Der Kampf, den er gegen die Kirche führt, nimmt oft einen viel persönlicheren, man könnte sagen alltäglicheren Charakter an. Er kämpft gegen die Vertreter einer Interessengemeinschaft, die nicht die seine ist, gegen Menschen die anders sind als er, die einen anderen sozialen Typus darstellen. Es handelt sich im Grunde um einen Klassenkampf. In diesem Kampfe gelangt der Bürger zum Bewußtsein seiner eigenen Werte und erprobt seine Stärke. Die Priester wissen meistens nicht auf seine Anspielungen und Witze zu antworten; sie sind diese Kampfesweise nicht gewohnt. Oft hat man aber das Gefühl, daß in diesen kleinen, sich ständig wiederholenden Sticheleien und Witzeleien der Bürger das Fazit einer ganzen Entwicklung zieht. Die geistlichen Würdenträger hatten ihm mehr als einmal zu verstehen gegeben, daß er in die Angelegenheiten des Glaubens sich nicht einzumischen habe. Das sei Sache der Geistlichen und er habe sich ihren Entscheidungen zu fügen. Nun sieht er sich gewissermaßen die Geistlichen näher an. Er fragt sich, ob diese denn tatsächlich mehr seien als er. „Man muß ein Heiliger sein um zu predigen; gibt es denn viele dieser Art?“ (99), fragt er mit skeptischem Lächeln. Und er gelangt zu dem Ergebnis, daß es im Grunde weit besser sei, ein ehrbarer Bürger zu sein, als vergeblich ein Heiliger sein zu wollen. Immer wieder stellt er fest: „Die Prediger sind dazu da zu predigen, was sie predigen, aber hier und bei vielem andern noch stimmen ihre Taten nicht immer mit ihren Worten überein“ (100).

Auch sonst findet der Bürger vieles an den Geistlichen auszusetzen. Sie, die doch über allen Laien stehen sollten, sind in vielen Dingen den gewöhnlichen Sterblichen und besonders den Gebildeten unterlegen. Der Bürger soll in ihnen gewissermaßen autorisierte Sachverständige sehen für Angelegenheiten, die das Jenseits betreffen. Nun meint er aber, daß den Priestern, besonders denen, die auf dem Lande leben, oft die nötigen Vorbedingungen fehlen, um wirklich als Sachverständige gelten zu können. „Er ist ein ganz ungebildeter Mensch; Verstand hat er kaum, eine gute Erziehung hat er nicht genossen. Er weiß sich nicht zu benehmen,“ so spricht der Bürger oft, wenn

es sich um Geistliche handelt. Die Vertreter der Kirche suchen ihm klar zu machen, daß solche Urteile gar nichts beweisen. „Und wenn es selbst so wäre," antwortet der Pfarrer von Gap, „was ändert dies alles an seinem erhabenem Amte, das er von Rechts wegen ausübt?" (101).

Die gebildeten Laien werden sich indessen dadurch nicht überzeugen lassen; es scheint ihnen notwendig, daß diejenigen die dazu da sind, sie in wesentlichen Fragen zu beraten, ihnen zum mindesten an Wissen und Bildung gleich und mindestens ebenso ehrbar seien wie sie selbst. Die Kirche verkennt die soziale Seite der Frage. Sie betont immer wieder, daß die menschlichen Schwächen der Priester der auf sich selbst beruhenden Würde des Amtes keinen Eintrag tun können. Aber dabei wird dem Umstand nicht genügend Rechnung getragen, daß sich mit dem Aufkommen des Bürgertums immer mehr die Beziehungen geändert haben, welche zwischen dem Pfarrer und der Kirchengemeinde bestanden, und daß diese Änderungen diese schon so oft im Laufe der Kirchengeschichte aufgeworfene Frage in einer neuen Beleuchtung erscheinen lassen.

Für den schlichten Gläubigen besteht zwischen seinen religiösen Vorstellungs- und Einstellungsweisen und seinem Leben eine untrennbare Einheit. Er kann nicht ohne Religion leben. „Seine Religion, das heißt die Religion, so wie das Volk sie auffaßt, ist die stärkste und sozusagen einzige geistige Einstellung in seinem Leben" (102), heißt es in einer Denkschrift der Assemblée Législative, in der von den Bauern der Vendée die Rede ist. Die Religion ist für das Volk ein untrennbarer Bestandteil seines kollektiven Lebens geblieben; sie ist eine der wesentlichen Grundlagen aller seiner Gemeinschaftsgefühle. Ohne die Kirche würde der Einzelne nicht mehr das Bewußtsein haben, daß er und seine Nachbarn zusammengehören. Er wüßte selbst nicht mehr anzugeben, wo er eigentlich hingehört. Katholisch sein ist für ihn eine der sozialen Grundbestimmungen, die ihn überhaupt erst zu dem machen, was er ist. Diese Menschen sind Katholiken, wie sie Untertanen des Königs sind, wie sie einen Namen tragen, einem Lande, einem Dorfe, einer Familie angehören. Darum ist es auch für sie ganz einfach eine Tatsache, daß sie Katholiken sind, etwas Selbstverständliches, genau so selbstverständlich wie alles andere, was dazu dient, die soziale Wesenheit der Individuen zu

bestimmen. Katholisch sein bedeutet für sie eine Wirklichkeit, etwas, was gar nicht erst zu bestimmtem Bewußtsein zu gelangen braucht, um als solche anerkannt zu werden. Die Kirche hat von vornherein ihr kollektives Bewußtsein bestimmt; sie erzeugt und entwickelt die Vorstellungen, auf Grund deren die Gefühle der Einheit und Zusammengehörigkeit sich bilden und sich fortentwickeln.

„In den schwachbevölkerten Landstrichen sind die Einwohner weit verstreut; sie können nur an den Festtagen sich versammeln, sich bilden, öffentlich ihren Glauben bekennen. Wollte man die Feiertage abschaffen, so würden sie bald gänzlich abstumpfen" (103), so äußert sich der Abbé Bergier, der damit beweisen will, wie töricht es wäre, dem Wunsche der Gebildeten nachzugeben. „Es ist falsch," führt er weiter aus, „daß der Gottesdienst dem Volke gleichgültig geworden ist. Die Menge, die sich an den Feiertagen, zu dem großen Verdruß der Ungläubigen in den Kirchen versammelt, beweist das Gegenteil. Auf dem Lande, wo das Volk frömmer ist als in den Städten, fehlt keiner beim Gottesdienst, wenn er es nur irgendwie kann; oft gehen sie sogar an den Werktagen zur Messe" (104). Das Volk hängt an den kirchlichen Bräuchen und jeder Versuch hieran etwas zu ändern, stößt auf seinen Widerstand. Das Volk lehnte sich, so berichtet der Pfarrer von Gap, gegen die geistlichen Autoritäten auf, als diese aus guten Gründen gewisse Feste abschaffen wollten (105). Die schlichten Gläubigen wollten nichts davon wissen, daß man auch nur das mindeste an den alten Bräuchen ändere. „Was habt ihr nicht alles gesagt", bemerkt der Pfarrer von Gap in einer seiner Predigten, „als man ein neues Meßbuch und ein neues Brevier, einen neuen Gesang und einige neue Zeremonien einführen wollte" (106). Für die einfachen Gläubigen bedeutet der Kultus etwas, was sie unmittelbar angeht; sie gehören zur Kirche, wie die Kirche zu ihnen gehört. „Die Gemeindekirche", so sagt der Pfarrer von Gap, „ist das wahre Haus der Gläubigen, und in ihrer Eigenschaft als Gemeindemitglieder haben sie ein wohlerworbenes Recht auf alles das, was sie ihnen bietet, ein Recht auf die Sakramente, auf die Gebete, auf die Predigt, auf alle Gnadenmittel . . ." (107).

Welches dagegen nun auch die Stellung der Bürger zu den alten religiösen Bräuchen sein mag, soviel steht fest,

daß dies alles für ihre Lebensgestaltung, für ihren sozialen Status nicht mehr die gleiche Bedeutung hat, nicht mehr die gleiche Rolle, d. h. die eines der ganz entscheidenden Momente der Gemeinschaftbildung, spielt. Das Bürgertum bedarf der Kirche nicht mehr, um seine Einheit zu fühlen. Es fühlt sich als autonomes Ganzes gerade im Gegensatz zur Kirche. Gewiß, die katholische Kirche ist auch weiterhin für den Einzelnen seine Kirche; aber er ist eigentlich mehr Bürger und Katholik als katholischer Bürger; seine soziale Existenz ist durch seine bürgerliche, nicht durch seine katholische Qualität bestimmt. Sein Leben spielt sich außerhalb der Kirche ab, und dieses Leben ist autonom geworden und genügt sich selber. Für ihn stellt die Kirche nicht mehr diese große Gemeinschaft dar, in der man lebt und stirbt; er bleibt, auch wenn er in die Kirche geht, ein Bürger dieser Welt. So ist er ein Fremdling im Schoße der Kirche, wie es ihm die Prediger so oft vorwerfen. Die Kirche ist nicht mehr eine Heimat für ihn.

Damit ändert sich auch von Grund auf sein Verhältnis zu den Geistlichen. „Ein Pfarrer," so sagt der Pfarrer von Gap, „gleicht dem Vater einer zahlreichen Familie, in der Menschen aller Art mit ganz verschiedenen Anlagen, Neigungen und Charaktereigenschaften vereint sind." Er beschreibt uns dann weiter, welche Sorge ein Geistlicher anwenden muß, damit Eintracht in der großen Familie herrsche und ein jeder des Heils teilhaftig werde. Ein Pfarrer „trägt vor Gott die Verantwortung für alle Seelen. Er darf keine jemals aus den Augen verlieren". So „wandert sein Geist sozusagen von Familie zu Familie", und wenn er dann nach vollbrachter Tagesarbeit, „allein in seinem Zimmer die Liste der Gemeindemitglieder durchgeht und jeden einzelnen Fall prüft, o Jesus, wieviel Kummer, wieviel Sorge, wieviel Tränen" (108).

Betrachtet man so den Pfarrer als Vater einer großen Familie, so ist damit ein für allemal seine feste soziale Stellung gegenüber den Laien gegeben. Der Laie bleibt ein Kind der Kirche, ob er nun zu der Klasse der Gebildeten gehört oder nicht. Es kommt im Grunde wenig auf die Persönlichkeit des Pfarrers an. Die in dem Wesen der Gemeinschaft liegende Abhängigkeit bleibt auf jeden Fall bestehen. Aber eben diese Gemeinschaft besteht ja für den Bürger nicht mehr in der gleichen Weise wie für das Volk. Er hat nicht mehr das Bewußtsein,

in seiner sozialen Wesenheit einer Gemeinde und durch die Gemeinde der großen Kirchengemeinschaft anzugehören; es fehlen die sozialen Grundlagen des Glaubens. Was der einfache Gläubige fühlt, „ohne daß es dafür vieler Beweise oder umfassender Einsichten bedürfte", erlebt der Bürger nicht mehr in der gleichen Weise. Der einfache Gläubige „sieht vor seinen Augen den Pfarrer und die Brüder; er schließt sich ihnen von ganzen Herzen an und durch sie an die große Gemeinschaft der katholischen Kirche, deren ganze Ausdehnung er nicht zu fassen vermag. Er ist eins mit seinem Pfarrer, sein Pfarrer ist eins mit dem Bischof, und durch seinen Pfarrer und seinen Bischof ist er eins mit allen Katholiken, die über so viele Provinzen und Reiche bis an die Grenzen der Welt zerstreut sind" (109), sagt ein Theologe. Für den Bürger trifft aber das nicht mehr zu. Er ist nicht mehr „eins" mit seinem Pfarrer. Die Bürger bilden gewissermaßen eine Gemeinschaft für sich, die sich der alten kirchlichen Gemeinschaft gegenüber stellt. Sie haben kein unmittelbares Verhältnis mehr zu ihrem Pfarrer. Sie sehen in den Geistlichen eine besondere Klasse und nehmen zu ihr Stellung. In den Mitgliedern dieser Klasse sehen sie häufig Gegner. „Die Leute, die sich bereichert haben, haben einen ausgesprochenen Widerwillen gegen die Diener der Kirche" (110), sagt der Pfarrer von Gap.

So hat der Kampf zwischen den Geistlichen und dem Bürgertum im XVIII. Jahrhundert in Frankreich vor allem einen sozialen Charakter. Zunächst gewinnt man leicht den Eindruck, daß, wenn der gebildete Laie, dessen Glaube ins Wanken geraten ist, mit den Geistlichen über religiöse und philosophische Probleme diskutiert, es sich dabei immer nur um den Einzelnen handelt, der bestimmte Bedenken vorbringt. Aber im Grunde handelt es sich doch auch hier um einen Kampf, der im Namen einer ganzen sozialen Schicht geführt wird, in deren Entwicklung er eine notwendige Phase darstellt. Zu einem Stillstand konnte der Kampf erst dann gelangen, wenn der Bürger seiner selbst genügend sicher geworden war, so daß er es nicht mehr nötig hatte, sich seine Stellung erst gegen die Geistlichen zu sichern. Dann wird sich auch sein Verhältnis zu diesen, besonders zu den Landpfarrern ändern, deren Tätigkeit für das Volk er seine Anerkennung nicht

versagt. „*Nous avons vu que le ton de notre siècle, en dépit de son incrédulité, s'élevait à une sorte d'enthousiasme en faveur de la noble fonction des curés*" (111), heißt es in einem Pamphlet aus dem Jahre 1789. Am Vorabend der Revolution ist der Bürger nicht abgeneigt, mit den Pfarrern ein Bündnis zu schließen. Er verspricht ihnen seine Unterstützung im Kampfe gegen die höheren Geistlichen und erwartet von ihnen, daß sie ihren Einfluß bei dem Volke geltend machen, damit dieses sich ruhig verhalte und sich nicht an dem Eigentum vergreife. Dabei gilt es für das Bürgertum als feststehende Tatsache, daß die Pfarrer eigentlich zum Volke gehören. Sie sind nicht aus dem „guten Bürgerstande" (112) hervorgegangen. Gerade deswegen scheinen sie aber in hervorragendem Maße geeignet, zwischen der bürgerlichen Klasse, die den Glauben nicht mehr nötig hat und dem Volke, dem man ohne Religion nicht trauen kann, die Rolle des Vermittlers zu spielen.

Wie aber nun auch der Bürger über die Geistlichen urteilen mag, ob er ihnen durchaus feindlich gesinnt ist oder ihren sozialen Nutzen anerkennt, er denkt und fühlt dabei immer als Bürger dieser Welt. Er beurteilt die Kirche, diskutiert ihre Ansprüche; er erwägt die nützlichen oder schädlichen Folgen ihrer Lehre und Organisation, hauptsächlich als Politiker, als ginge ihn dieses alles eigentlich persönlich nichts an, als handle es sich im Grunde nur um ein soziales Phänomen, über das man sich ein Urteil bilden müsse. Er selbst spielt dabei gewissermaßen nur die Rolle des unparteiischen Beobachters. Im eigentlichen Sinne ist es seine Kirche, sein Glaube nicht mehr, um den es sich dabei für ihn handelt, sondern vor allem die Religion des Volkes, die er dann später seinen eigenen politischen und sozialen Forderungen anzupassen sucht. Als man in den Anfängen der französischen Revolution die Frage stellt, welches die Rolle der Kirche in der neuen Gesellschaftsordnung sein soll, scheint es dem Bürger zunächst, als habe diese Frage für ihn selbst eigentlich keine entscheidende Bedeutung, sondern beträfe vor allem diejenigen, die nicht zu der bürgerlichen Klasse gehören, das Volk einerseits und die Geistlichkeit andererseits, die in seinen Augen beide eng zusammen gehören. Er selbst gehört einer Gesellschaftsschicht an, die ganz wohl ohne kirchlichen Glauben auskommen könnte und sich ihre Selb-

ständigkeit in dieser Hinsicht wohl bewußt ist. Er wäre nicht Bürger, wenn er darüber anders dächte.

In den langen Diskussionen mit den Geistlichen hatte sich das bürgerliche Bewußtsein immer stärker ausgebildet. Der Bürger ist nicht in erster Linie „Philosoph"; er ist nicht einfach ein Denker, der bestimmte metaphysische oder religiöse Probleme aufwirft und zu Ergebnissen gelangt, die den Anschauungen der Kirche widersprechen. Sondern alle die Diskussionen die oft nur Gott und die Welt zu betreffen schienen, sind im Grunde nur Episoden in dem großen Kampfe gewesen, den das Bürgertum für seine Unabhängigkeit führte und in dem es dann schließlich dazu gelangt war, sich als autonome Macht gegenüber der kirchlich-traditionellen Welt zur Geltung zu bringen.

Bisher haben wir nur die allgemeinen Grundlagen dieser Entwicklung darzustellen versucht, die sozialen Bedingungen, unter denen der Kampf zwischen Kirche und Bürgertum geführt wurde. Es gilt nun weiter gewissermaßen von innen heraus zu verstehen wie der Bürger allmählich im Gegensatz zu der kirchlichen Vorstellungsweise sich seine eigene Welt- und Lebensauffassung bildete. Es handelt sich hier, wie wir sehen werden, um eine langsame Entwicklung, die sich erst allmählich nach Überwindung vieler Hindernisse vollziehen konnte. Wenn wir zu dem Ergebnis gelangt waren, daß Bürgertum und Kirche als zwei selbständige Einheiten sich gegenüber standen, so müssen wir jetzt wieder den Bürger als Sohn der Kirche nehmen, ihn uns vorstellen, wie er selbst in den alten Traditionen aufgewachsen ist, sich vor Gott fürchtet, an Himmel und Hölle glaubt u. dgl. m. Denn bevor er sich seiner Selbständigkeit bewußt wurde, war er selbst einer dieser „Durchschnittsgläubigen", auf die er später herabsieht, einer unter den vielen, die die große Kirchengemeinschaft bilden; er gehörte in diesem Sinne zum „Volke", von dem er sich später abgesondert hat. Bevor er sich über die Geistlichen lustig machte und zu dem Manne wurde, der „den Teufel nicht mehr fürchtet", mußte er erst in sich selbst den alten Geist überwinden.

So handelt es sich gewissermaßen um eine Art innerer Emanzipation des Bürgertums. Die Entwicklung die den Bürger dahin geführt hat, ist keine einfache, gradlinige gewesen. Er hat wohl selbst manchmal gezögert; er hat mit sich selbst gekämpft, bevor

er den Kampf mit den Gegnern erfolgreich durchführen konnte. Er hat sozusagen erst den Versuch gemacht, nicht zu glauben, bevor er zu der Überzeugung gelangte, ohne Glauben leben zu können. Wenn er auf die Geistlichen mit Fragen eindrang, so war es oft zunächst nicht um seinen Unglauben zu rechtfertigen, sondern um von ihnen zu erfahren, auf welcher Weise es ihm noch möglich sein könnte, zu glauben. Er ist seines Eigenwertes erst mit der Zeit gewiß geworden; er hat erst allmählich in sich dieses Gefühl der Selbstsicherheit ausgebildet, das einem Pascal als etwas Ungeheuerliches erscheinen mußte, und so die geistigen und moralischen Bedingungen für seine Leistung geschaffen.

TOD, GOTT UND SÜNDE

I. DIE UMBILDUNG DES RELIGIÖSEN ERLEBNISSES

1. GLAUBENSKRISIS

Die Entwicklung der bürgerlichen Klasse in Frankreich im XVIII. Jahrhundert ist, soweit es sich dabei um den Glauben handelt, in ihren allgemeinen Grundzügen scheinbar leicht zu umschreiben. Glaube und Unglaube sind die beiden Momente, auf die sich die einzelnen Phänomene zurückführen lassen: Am Anfang herrscht der Glaube, wohingegen wir es am Ende der Entwicklung mit einem mehr oder weniger verbreiteten Unglauben zu tun haben. Die Zeitgenossen selbst haben im Grunde auch nicht anders gedacht. Ehemals war man gläubig, heißt es immer wieder in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, jetzt ist man es nicht mehr. Dabei scheint es zunächst gar nicht wesentlich, festzustellen, wie weit denn tatsächlich dieser Unglaube verbreitet war. Es handelt sich jedenfalls um ein kollektives Phänomen, dessen Wesen es zu erfassen gilt, und dies setzt vor allem voraus, daß man näher zu bestimmen sucht, was es denn eigentlich hier bedeutet, wenn wir von Glauben und Unglauben sprechen. Ehemals war der gebildete Laie gläubig; jetzt ist er es nicht mehr — aber was glaubte er eigentlich damals, als er noch gläubig war? Und was ist jetzt aus seinem Bewußtsein geschwunden, da er nicht mehr gläubig ist?

Vielleicht wird es zunächst scheinen, als ob die Beantwortung dieser Frage eigentlich keine Schwierigkeiten darböte. Als der gebildete Laie noch gläubig war, könnte man meinen, glaubte er an alles, was die Kirche lehrt. Jetzt wo er den Glauben verloren hat, glaubt er im Grunde von alledem nichts mehr. Wenn man den Ton auf das Wort Glauben in seiner eigentlichen Bedeutung legt, so könnte man allerdings vielleicht sagen, daß er an nichts mehr glaubt, (hierauf wird später

noch näher eingegangen werden); meint man aber damit nur, daß der Laie, während er im Anfang der modernen Entwicklung die ganze Lehre der Kirche sich zu eigen machte, jetzt ebenso grundsätzlich alles verwirft, was die Kirche lehrt, so wäre das irrig. Man kann nicht einfach von dem Glauben, wie er in den objektiven Formen sich darstellt, auf das Glaubenserlebnis schließen. Die Einheit einer bestimmten Lehre läßt keine Rückschlüsse zu auf die Identität aller Glaubenserlebnisse, die von dieser Lehre ihren Ausgang nehmen. Wie wir gesehen haben, mußte sich gerade für den gebildeten Laien die Frage stellen, woran er denn eigentlich glaube. Er kann im Grunde nur immer dies oder jenes glauben; und was er sozusagen nun für sich selbst glaubt, kann in mannigfaltiger Weise sich ändern. Solche Umbildungsprozesse können durch verschiedene Momente bedingt werden. Gewisse Vorstellungsweisen büßen ihre ursprüngliche Bedeutung ein; sie scheiden aus dem Bewußtsein der Gläubigen aus. Vieles wird vereinfacht und auf gewisse Grundmotive zurückgeführt. Es findet im Bewußtsein der Gläubigen eine gewisse Auswahl statt zwischen dem, was der einzelne zu glauben bereit ist, und dem, was ihm unglaubwürdig oder auch bloß überflüssig erscheint. Das alles vollzieht sich in mehr oder minder bewußter Weise. Bestimmte Theorien beeinflussen diesen Umbildungsprozeß oder sind ihrerseits nur wieder Ausdruck tatsächlich schon vollzogener Umbildungen. Fassen wir dann das Ergebnis dieses Prozesses ins Auge, so kann man ebensowenig behaupten, daß der gebildete Laie an nichts mehr glaubt, wie man sagen könnte, er habe früher einmal an alles geglaubt.

In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen dem gebildeten Laien am Vorabend der Revolution und zu Beginn der bürgerlichen Entwicklung weit eher relativ, als etwa ein vollständiger Gegensatz. Wenn der Laie gewisse Teile der Lehre aus seinem Bewußtsein ausgesondert hat, so hat er sich anderseits gewisse Vorstellungs- und Gefühlsweisen bewahrt, allerdings häufig erst, nachdem er sie ihres spezifisch religiösen Charakters entkleidet, sie sozusagen verweltlicht hat. So wird der gebildete Laie am Ende dieser Entwicklung nicht einfach behaupten, daß es keinen Gott gibt; sondern meistens wird er ohne Weiteres einräumen, daß Gott existiert. Auch wäre es nicht richtig, zu meinen, daß es gewissermaßen ein ganz neuer Gott wäre,

so sehr auch im übrigen der bürgerliche Gott sich von dem des Volkes unterscheiden mag. Was vielleicht zu dieser Vermutung Anlaß geben könnte, ist der Umstand, daß die Philosophen in ihren Systemen der Gottheit eine Stelle angewiesen haben und es manchmal scheinen könnte, als hätten sie ihn überhaupt erst erfunden, indem sie seine Existenz beweisen und seine hauptsächlichsten Eigenschaften aufzählen. So kann sich auch der gebildete Laie manchmal einbilden, daß er den Weg zu Gott ganz selbständig gefunden habe und seine Gottheit mit der christlichen nichts mehr zu tun habe — oder vielmehr, daß seine Gottheit etwas Ursprünglicheres, „Natürlicheres" vorstelle, als der Gott der Christen. Wenn wir aber in Betracht ziehen, daß die christliche Vorstellung der Gottheit verschiedene Momente in sich birgt, die nach ganz verschiedenen Richtungen hin entwickelt werden konnten, so liegt wohl die Annahme näher, daß der Laie im Grunde nur den alten Gott „säkularisiert" und nicht eigentlich eine neue Vorstellung Gottes gebildet oder eine solche von anderer Seite her empfangen hat.

Dies alles soll nur zeigen, daß es nicht angängig ist, die ganze moderne religiöse Entwicklung des Bürgertums in Frankreich auf den einfachen Gegensatz: gläubig oder ungläubig zurückzuführen. Im Grunde handelt es sich eher um eine fortlaufende Bewegung, um einen mehr oder weniger stetigen Fortschritt in der Emanzipation des Bürgertums. Manchmal scheinen im Leben der Einzelnen oder auch der ganzen Klasse die Gegensätze sich zuzuspitzen. Der Einzelne verliert den Glauben, er sagt sich von der Religion los. Man möchte auch manchmal meinen, das ganze Bürgertum sei bereit, sich dieser oder jener extremen philosophischen Theorie hinzugeben. Wenn man indessen auf den Grund der Dinge geht, so handelt es sich weniger um große entscheidende Kämpfe, in denen der prinzipielle Gegensatz klar zum Ausdruck gekommen wäre, als um eine Reihe fortlaufender Gefechte, die immer von Neuem einsetzen und die oft damit enden, daß der gebildete Laie sich gewisser Stellungen des Gegners bemächtigt, um sie zu seinen eigenen Gunsten zu verwerten. Oft sind es überhaupt weit eher Spannungszustände und Konflikte, die den Einzelnen und seine Gemeinschaft selbst betreffen — ein inneres Ringen, ein Kämpfen mit sich selbst, ein Streben, sich von gewissen Vorstellungs- und

Gefühlsweisen zu befreien —, als bewußte theoretisch faßbare Entgegensetzungen. Wir haben es mit gewissen gefühlsmäßigen Umbildungen und Umwertungen zu tun, die sich oft nicht ohne weiteres in Worte fassen lassen und von denen der Einzelne selbst nicht immer zu sagen weiß, wann und wie sie sich vollzogen haben.

Um diese Wandlungen, die in wesentlichen Punkten die Entwicklung des modernen bürgerlichen Bewußtseins bedingt haben, in ihrer Sonderheit zu erfassen, muß man zunächst in der Entwicklung des religiösen Erlebnisses zwei Momente unterscheiden. Einmal handelt es sich um das, was man Minderung des Glaubens nennen könnte, das heißt um gewisse Änderungen, die die Art des Erlebens selbst betreffen, zum anderen um Umgestaltungen und Neubildungen des Gegenstandes des Glaubens, in dem Sinne zunächst, daß gewisse Glaubensartikel, an die man nicht mehr zu glauben vermag, immer mehr ausgeschieden werden. Die Bedeutung des Glaubenserlebnisses wird für den Bürger immer geringer, und zugleich werden der Glaubenswelt immer engere Grenzen gezogen; oder anders ausgedrückt: der Glaube ändert sich sowohl seinem Umfange wie seiner Erlebnisqualität nach. Wenn wir annehmen wollten, daß der Gläubige, sofern er sich in allem der Autorität der Kirche unterwirft, alles glaubt, ebensogut das, was er beiseite läßt, wie das, was er sich zu eigen macht, so ließen sich die Änderungen, die sich in dem religiösen Bewußtsein vollziehen, etwa dadurch charakterisieren, daß das Gebiet der fides implicita einen immer weiteren Umfang einnimmt, während der Umfang dessen, was der Einzelne noch explicite zu glauben vermag, immer geringer wird, und daß dabei zugleich das, was er explicite glaubt, ihm immer weniger bedeutet.

Beide Momente können zu einer religiösen Emanzipation führen. Doch muß man beides wohl von einander unterscheiden. Es kann wohl vorkommen, daß das Glaubenserlebnis an Bedeutung einbüßt, und dabei doch die Beziehung auf die Totalität des Geglaubten soweit wie möglich gewahrt bleibt. Anderseits ist es aber auch möglich, daß die Glaubenswelt als solche gewissermaßen immer mehr einschrumpft und dabei doch dem Glaubenserlebnis als solchem seine zentrale Stellung innerhalb des Lebens gewahrt bleibt. So hat es manche Katholiken gegeben, besonders unter den Schülern der Jesuiten, für die

der ganze Umfang dessen, was sie noch tatsächlich glaubten, sich schließlich auf das Bild der Hölle beschränkte, während alles andere sozusagen nur noch als Gegenstand einer fides implicita gelten konnte. Da diese Katholiken aber von ganzem Herzen an die Höllenstrafen glaubten und nicht ohne Zittern daran denken konnten, so läßt sich wohl sagen, daß für sie im Grunde dieses Erlebnis dieselbe Bedeutung hatte, wie für die Vorfahren, die noch an die kleine Anzahl der Erwählten, an die Prädestination usw. glaubten, deren viel reicheres religiöses Erlebnis. Anders liegt der Fall für jene, die sich den Sinn für die Gesamtheit dessen, was die katholische Lehre darstellt, bewahrt haben und gewissermaßen die Glaubenswelt in ihrem ganzen Umfange überschauen. Hier kann es sich ereignen, daß das Glaubenserlebnis als solches an Bedeutung verliert, daß an Stelle klar umgrenzter Gefühle unbestimmte Erlebnisweisen treten, die nicht mehr bestimmend in das Leben eingreifen und sozusagen die Persönlichkeit des Gläubigen nicht mehr angehen. Dieser vermag dann die Glaubenswelt aus einer gewissen Distanz anzuschauen und so zu einer Beschaulichkeit zu gelangen, die denen versagt blieb, die nur an ganz wenige Lehren, zum Beispiel an die Lehre der Höllenstrafen glaubten, deren Glaube aber seine ganze Stärke sich bewahrt hatte.

Von den beiden Typen der Gläubigen, deren Bild wir hier nur skizziert haben, scheint der erste gerade in den Anfängen der modernen religiösen Entwicklung in Frankreich ziemlich häufig gewesen zu sein. Diese Art des Glaubens hat in ihrer Einschränkung auf ganz wenige Motive etwas Farbloses, Trockenes und Abstraktes. Der ganze Glaube konzentriert sich auf einen einzelnen Punkt oder auf einen engbegrenzten Umkreis von Vorstellungen, wobei sich dann der Gläubige im übrigen, im alltäglichen Leben von ganz rationell-weltlichen Motiven leiten lassen kann. So wird er zum Beispiel die Hölle fürchten, dabei aber keineswegs für sich selbst, soweit es sich um den Gang seiner Geschäfte handelt, geneigt sein, an eine göttliche Vorsehung zu glauben oder anzunehmen, daß noch Wunder geschehen könnten. Er mag noch weiterhin sich als gläubig betrachten und wird dabei doch, was seine praktische Lebensgestaltung anbetrifft, sich vor allem auf seine Berechnungen und seinen gesunden Menschenverstand verlassen. Er

gehört gewissermaßen schon der modernen Welt an, und ist nur in einem einzigen Punkte noch in der alten verwurzelt. Im Grunde vermag auch er nicht mehr an das zu glauben, was sich mit der sich bildenden neuen Welt- und Lebensauffassung nicht in Einklang bringen läßt, an die Legenden und die Wunder zum Beispiel; dennoch ist in ihm, wie seine Furcht vor der Hölle beweist, der alte Glaube, in einer seltsam armen und reduzierten Form zwar, lebendig geblieben: er fürchtet sich vor der Hölle. Der Bürger, den wir am Anfang der religiösen Entwicklung antreffen, ist häufig von dieser Art. Er hat schon bis zu einem gewissen Grade die Denkweise entwickelt, die für sein Klassenbewußtsein kennzeichnend ist; doch hat er sich dabei diese eine Vision der alten Welt bewahrt, die in ihm manchmal den alten Glaubenseifer entfacht. Sie mutet wie ein fremder irrationaler Bestandteil in dieser neuen Welt und Lebensauffassung an, in der das Bürgertum das Diesseits bejaht und die Rechtfertigung seiner eigenen Werte und Ziele findet.

Den zweiten Typus des Katholiken findet man schon am Ende des XVIII. Jahrhunderts, dann aber besonders in späteren Zeiten. Er legt großen Wert auf die „religiöse Stimmung" usw. und er hat nur wenig übrig für jene, deren Glaube ihm im Grunde recht armselig erscheint, da er nur auf gewissen primitiven Vorstellungsweisen beruht und das ganze Fühlen und Denken in ihm ausschließlich darauf gerichtet ist, der ewigen Verdamnis zu entgehen. Er selbst legt wenig Wert auf die Vorstellung der Hölle. Ihm widerstrebt der Gedanke, sich auszumalen, was ihm persönlich im Jenseits drohen könnte; er sieht darin eine Vorstellung, die eigentlich der Religion nicht recht würdig ist. Im Alltagsleben unterscheidet er sich wenig von den anderen Mitgliedern seiner Klasse: seine religiösen Erlebnisse bilden eine besondere Bewußtseinschicht und greifen nicht bestimmend in den Zusammenhang der Motive ein, die seine Verhaltungsweisen und Handlungen gewohnheitsgemäß regeln. Um seine religiösen Erlebnisse auszudrücken, wird er vorzugsweise sich literarischer und anderer derartiger Ausdrucksweisen bedienen, die dieser Form des Glaubens durchaus angemessen sind.

Es lassen sich also zwei Formen unterscheiden, in denen sich die Zersetzung des Glaubenserlebnisses vollziehen kann. Einmal wird der gebildete Laie zugeben, daß er im Grunde

nicht alles glaubt; ein anderes Mal wird er von sich behaupten, daß er kein „Fanatiker" sei, was meistens nichts weiter besagen will, als daß er nicht gar zu gläubig sein möchte, daß er seinen Glaubenseifer mäßigen will, daß er auch die Berechtigung anderer Werte und Ziele anerkennt, daß er sich nicht immer, in jedem Augenblick seines Lebens, um das Jenseits zu kümmern gedenkt usw. Diese beiden Arten, wie sich das Glaubenserlebnis allmählich auflöst, können natürlich vereint in Erscheinung treten; beide dienen dazu, die grundlegenden Änderungen, die wir im Laufe der Zeit in der religiösen Einstellung des Bürgertums wahrnehmen, zu deuten. Am Ende dieser Entwicklung wird der Bürger von sich sagen können, daß er zugleich weniger „fanatisch" und weniger „abergläubisch" ist, als es seine Vorfahren waren, d. h. mit anderen Worten, daß er einmal dem, was er glaubt, weniger Gewicht beimißt, und daß er anderseits sich von gewissen Vorstellungsweisen befreit hat, an denen der einfältige Gläubige festhält und die auch einmal sein Denken und Fühlen beherrscht haben, die er aber jetzt als eines modernen Bürgers unwürdig erachtet.

Der gebildete Laie hat sich sozusagen auf diese Weise eine Religion gebildet, die weniger zu glauben aufgibt und geringe Anforderungen an seinen Glaubenseifer stellt. Nun könnte dabei der alte Glaube sich in gewisser Weise dennoch erhalten haben, nur daß eben der gebildete Laie alles das daraus weggelassen hat, was ihm nicht mehr als zeitgemäß erschien, und daß anderseits das, was davon übrig bleibt, ihm einen weniger tiefen Eindruck hinterläßt. Indeß: dies würde doch den Änderungen, die sich tatsächlich im religiösen Bewußtsein des modernen Menschen vollzogen haben, nur ungenügend Rechnung tragen. Der gebildete Laie ist nicht nur weniger gläubig, als seine Vorfahren waren, er hat das, woran er noch glaubt, nicht nur erheblich eingeschränkt, sondern die Gesamtheit seiner religiösen Überzeugungen, das, was er auf religiösem Gebiete als sein anerkennen kann, hat sich geändert. Seine Religion ist in gewisser Hinsicht, ohne daß er sich dessen selbst immer bewußt würde, eine andere geworden. Der Katholizismus, wie ihn der Bürger auffaßt, die Religion, die er im Grunde überhaupt nur noch kennt, ist nicht einfach eine verkürzte Wiedergabe des alten Glaubens. Man könnte in mancher Hin-

sicht, und gerade dann, wenn es sich um ganz wesentliche Punkte handelt, von einem neuen Glauben sprechen.

Dies hat weiter nichts Verwunderliches, wenn man in Betracht zieht, daß alle die verschiedenen Gefühls- und Vorstellungsweisen der katholischen Weltanschauung einen Gesamtzusammenhang bilden und daß es daher nicht möglich ist, eines der wesentlichen Erlebnisse auszusondern, ohne daß das Ganze des Glaubens irgendwie eine andere Gestalt annähme. Es leuchtet ohne weiteres ein: als der gebildete Laie mit der Zeit immer mehr den Glauben an die kleine Zahl der Erwählten und an die Prädestination verlor und die Annahme einer göttlichen Vorsehung nicht mehr in Einklang zu bringen war mit den Erwägungen und Berechnungen, die tatsächlich sein Handeln bestimmten, als die ganze Wunderwelt immer mehr in Vergessenheit geriet, mußte auch die Vorstellung Gottes sich ändern. Wenn der gebildete Laie noch von Gott spricht, so bezeichnet er damit ein Erlebnis, das nicht bloß gegenüber der größeren Mannigfaltigkeit der ehemaligen Glaubenswelt etwas Einfacheres und Abstrakteres darstellt, sondern das in gewisser Hinsicht eine Umbildung der Gottesvorstellung selbst ist.

Vielleicht könnte es zunächst weniger einleuchtend erscheinen, daß Änderungen in der Art zu glauben, irgendwie auch den Gegenstand des Glaubens selbst beeinflussen mußten. Ob ich etwas mehr oder weniger glaube, scheint mein Bewußtsein des Gegenstandes zu betreffen, aber nicht den Gegenstand selbst. Dennoch hat sicherlich die veränderte Stellung des Glaubens innerhalb des Lebenszusammenhangs einen entscheidenden Einfluß auf das gehabt, was der Einzelne als Objekt seines Glaubens ansah oder noch ansehen konnte. Als noch der Glaube für den Menschen alles bedeutete und er nicht nur bestrebt war, die Bedeutung des Glaubens nicht zu mindern, sondern fand, daß er nie gläubig genug sein könnte, war er weit davon entfernt, sich durch Lehren abschrecken zu lassen, die der Vernunft und den menschlichen Gefühlsweisen widersprachen; vielmehr mußten solche Lehren ihn gerade besonders anziehen, weil die Widerstände, die er dabei zu überwinden hatte, ihn von der Kraft und Stärke seines Glaubens überzeugten. Sobald hingegen der Glaube des Einzelnen an Stärke nachläßt und schwankend wird, muß das, was er noch zu glauben

bereit ist, besser seinen weltlichen Vorstellungs- und Gefühlsweisen angepaßt sein, damit nicht zu hohe Anforderungen an seine Glaubensfähigkeit gestellt werden. Als der Glaube an Stärke verlor, mußte darum Gott, wenn er noch ein Gegenstand des Glaubens sein sollte, dem menschlichen Empfinden näher gerückt werden. Es erwies sich als notwendig, die Gottesvorstellung gewissermaßen zu verweltlichen, und damit mußte dann das Bild Gottes immer mehr die Züge einbüßen, die ehemals der Gläubige besonders hervorzuheben geneigt war, weil er an ihnen die Stärke seines Glaubens durch das Opfer seiner Vernunft und aller menschlichen Gefühlsweisen erproben konnte. Wie nun anderseits der Gläubige sich immer mehr entwöhnte, im Verlaufe seines persönlichen Lebens an göttliche Einflüsse zu glauben, faßte er Gott der Hauptsache nach immer mehr nur noch in der Rolle eines Architekten des Weltganzen auf, das er sich als vollkommen dachte. Für diesen Gott empfand er dann meistens nur noch eine Art sentimentaler Bewunderung. Er mag ihm eine gewisse Dankbarkeit bezeugen; aber er fürchtet ihn nicht mehr, weiß nichts mehr von den Angstgefühlen, noch von all den Erlebnissen, in denen der Gläubige Gott auf sich bezog und die in dem Heilserlebnis ihre letzte Vollendung fanden.

Alle diese Umstände, die Änderung des Gegenstandes des Glaubens ebenso wie die des Glaubensverhaltens selbst, wirken zusammen, um das religiöse Erlebnis von Grund aus zu ändern. Der Bürger stellt, auch wenn er sich zur katholischen Kirche bekennt, etwas Neues dar; er glaubt nicht nur anders und Anderes, sondern er ist auch als Christ tatsächlich nicht mehr das, was er ehedem war. Er ist in jeder Hinsicht ein neuer Mensch, wenn er sich auch manchmal Eigenschaften beilegt, die noch aus alten Zeiten zu stammen scheinen.

2. KRISIS DER LEHRE

Wenn die Gesamtheit der Gefühle und Vorstellungen, die den Glauben zu einem lebendigen Ganzen gestalten und die besonderen religiösen Erlebnisweisen der Einzelnen charakterisieren, bestimmte Veränderungen erfuhren, so könnte es scheinen, als ob diese Veränderungen nur immer die Gläubigen als solche beträfen und nicht eigentlich die Kirche. Während die Menschen sich geändert haben, nicht mehr so gläubig sind wie früher und auch nicht mehr an das Gleiche glauben, kann ja der Glaube der Kirche, die Lehre, die sie bekennt, sich nicht ändern: das halten die Prediger immer wieder ihren Zuhörern vor. So gäbe es dann in der katholischen religiösen Entwicklung eine konstante und eine variable Größe, und im Grunde würde es sich, nachdem man die wahre Lehre dargestellt hat, nur darum handeln, die verschiedenen Arten zu beschreiben, in denen diese Lehre, die ja zu den verschiedenen Zeiten stets sich in mehr oder minder subjektiv bedingte Erlebnisse umgesetzt hat, sich in den Gemütern der Gläubigen spiegelt.

Ohne hier noch auf das Problem als solches näher einzugehen, kann man doch so viel sagen, daß, bliebe auch die Lehre sich stets gleich, diejenigen, deren Amt es ist, die Heilswahrheiten den Übrigen zu vermitteln, sie unter verschiedenen Gesichtspunkten darstellen können. So ist es durchaus möglich, daß, auch ohne daß die Lehre sich als solche selbst änderte, die Prediger zu gewissen Zeiten bestimmte Lehren mit Stillschweigen übergehen, während sie andere in den Vordergrund stellen, daß sie über manches hinweggleiten, während sie anderes wiederum möglichst eindrucksvoll gestalten, und daß es so im Laufe der Zeiten Wertverschiebungen und Betonungsunterschilde der mannigfachsten Art gegeben hat.

Nicht nur der Laie wählt und formt in dem religiösen Stoffe, den die Kirchenlehre ihm bietet, sondern auch der Prediger trifft naturgemäß eine gewisse Auswahl. Wenn der Gläubige von sich sagt, daß er tatsächlich nicht an alles glaubt, so kann auch der Prediger zugeben, daß er nicht alles predigt. So haben wir zwei Variationsreihen, deren wechselseitige Beziehung oft nicht eindeutig zu bestimmen ist. Die gebildeten Laien, so sahen wir, bestürmen die Geistlichen mit allerlei Fragen. Ihre Pfarrer werden ihnen meist zunächst vorhalten, daß sie eigentlich recht vorlaut seien und viel besser daran täten, solche Fragen überhaupt nicht zu stellen. Aber zugleich finden sie sich doch mehr oder minder genötigt, irgendwie dem neuen Geiste sich anzupassen. Diese Zwiesprachen zwischen Pfarrer und Laien sind eine lange Zeit hindurch fortgesetzt worden, und in vielen Predigten haben sie Spuren hinterlassen. Zweifellos haben die Prediger daraus manches gelernt: sie hüten sich, die Punkte in den Vordergrund zu stellen, die zu ergebnislosen Diskussionen Anlaß geben könnten. So bildet die Predigt ein Mittelglied zwischen der „unveränderlichen" Lehre und den sehr veränderlichen Glaubenserlebnissen der Einzelnen. In gewissem Sinne lassen sich so die Predigten, wie sie im Laufe der Zeit gehalten wurden, als eine Reihe von Bildern darstellen, in denen der Glaube der Kirche, der als solcher immer der gleiche bliebe, sich je nach den zeitlichen Umständen und den besonderen Anlagen der Zuhörer verschieden widerspiegelte.

Es ist nun aber auch nicht richtig, daß im XVII. und im XVIII. Jahrhundert der Glaube der Kirche unverändert geblieben wäre. Nicht nur das individuelle Glaubenserlebnis erlitt tiefgreifende Änderungen, sondern auch der Kirchenglaube durchlief eine schwere Krisis. Oder anders ausgedrückt: es handelt sich hier nicht nur um Verschiedenheiten in der Art, die Lehre darzustellen, oder um Änderungen in dem religiösen Bewußtsein der Laien, sondern um die Dogmen selbst, um die Gesamtheit der Vorstellungen und Werte, die eine Generation der anderen übermitteln soll, ohne daß jemals etwas davon verloren gehen dürfte. Nicht nur der Katholik verändert sich, sondern auch der Katholizismus. Auf der einen Seite Krisis des religiösen Erlebnisses, auf der anderen Krisis der Lehre.

Daß eines das andere bedingt, ist nicht ohne notwendig. Wenn der gebildete Laie zugibt, daß er mehr an alles das glaubt, was die Kirche lehrt, und daß Überzeugungen sich in manchem geändert haben, so er dabei doch sehr wohl anerkennen, daß es unabhän von ihm einen Glauben gibt, der alles umfaßt, sowohl d woran er selbst noch glaubt, als auch das, woran er nicht mehr zu glauben vermag. Wenn er dann schließlich vollständig ungläubig geworden ist, so braucht er deswegen keineswegs zu bestreiten, daß die Kirche nach wie vor das Gleiche lehrte, was sie immer gelehrt hat; vielmehr kann er gerade darin eine Rechtfertigung seines Unglaubens suchen, da er eben, wie er es ausdrückt, der neuen Zeit angehöre, während die Kirche stets die gleiche geblieben sei. Ja, dies gestattet ihm eigentlich erst, sich schlechthin als Ungläubigen zu bezeichnen, ohne näher bestimmen zu müssen, woran er eigentlich noch glaubt oder nicht mehr glaubt, da eben die Lehre ein unveränderliches Ganzes bildet, das er als solches nun ein für allemal verwirft.

Tatsächlich aber lag die Frage für den Laien in Frankreich im XVIII. Jahrhundert viel weniger einfach. Es konnte sich für ihn nicht bloß darum handeln, Stellung zu nehmen zu einer Gesamtheit von Glaubenssätzen, die sich ihm als etwas durchaus Feststehendes und Unveränderliches dargestellt hätten. Vielmehr mußte die Frage sich ihm häufig stellen, was denn der Katholik eigentlich überhaupt zu glauben habe. Er weiß, daß darüber bei den Theologen keine Einigkeit herrscht, daß die Jesuiten einerseits und die Jansenisten anderseits hierin ganz verschiedener Meinung sind. Je nachdem er den einen oder den anderen folgt, nimmt sein Glaube eine andere Gestalt an, und daraus wird dann der gebildete Laie schließen daß es am Ende wohl für ihn das beste sei, an nichts mehr zu glauben, da jene, die dazu berufen sind, ihm vorzuschreiben, woran er glauben soll, es ja auch nicht wissen.

So erweitert sich unsere Problemstellung. Bisher konnte es scheinen, als handle es sich bei unseren Ausführungen nur um den Laien, und besonders um den gebildeten Laien, wohingegen die Lehre der Kirche als solche für unsere Frage nur insoweit in Betracht käme, als wir von ihr aus die Modifikationen des subjektiven religiösen Bewußtseins zu beurteilen vermochten.

Nietzschen hätten sich geändert, die Kirche aber wäre die Stoffe, geblieben. Es wäre etwa in dieser Hinsicht wie mit den Predigtkathedralen, die ihren Stil bewahrt haben und immer Gläubige die gleichen sind, während die Menschen, die in ihnen glaubend ausgehen, ganz andere sind, als die, die einst die Kirche betraten.

Aber tatsächlich handelt es sich um zwei Entwicklungstendenzen, deren eine das religiöse Bewußtsein, deren andere den Kirchenglauben selbst betrifft. Einmal ist es der Bürger, der hier entscheidend eingreift, zum anderen der Theologe. Gewiß hängt beides miteinander zusammen. Die neue Theologie ist in wesentlichen Punkten abhängig von den neuen Denk- und Wertungsweisen, während umgekehrt der gebildete Laie in seiner veränderten Einstellung zur Religion durch die Umbildungen, die die Lehre erfährt, beeinflußt wird. Jedoch treffen die beiden Entwicklungsreihen keineswegs immer zusammen. Der gebildete Laie ist nicht geneigt, ohne weiteres den neuen theologischen Deutungen der alten Lehre zu folgen, und die Vertreter der neuen theologischen Anschauungen können nicht einfach eine neue Lehre bilden, die seinen Ansprüchen in allen Punkten entgegenkäme. Als es ihm bereits schwer fiel, an alles das zu glauben, was die Kirche lehrte, gab er doch noch häufig den Theologen, die die alte Lehre in ihrer ganzen Härte vertraten, den Vorzug vor denen, die in ihren Predigten eine Lehre verkündeten, die in vieler Hinsicht seiner Geistesverfassung im Grunde viel besser entsprechen mußte. Einige Zeit später aber erwiesen sich alle Milderungen und rationalen Umbildungen der alten Lehre, wie man sie in den Schriften der Jesuiten findet, als unzureichend. Dies schließt nicht aus, daß mit der Zeit der Laie, soweit er für Fragen des Glaubens überhaupt noch Interesse bezeugt, sich ausschließlich an die neue Lehre hält und kaum noch etwas weiß von den alten Vorstellungsweisen, die immer mehr in Vergessenheit geraten.

Nur allmählich hat der Bürger seine eigene Auffassung des Lebens und der Dinge herausgebildet; nur langsam ist er dazu gelangt, sich selbst in seiner Eigenart zu bejahen und für seine Wertmaßstäbe allgemeine Anerkennung zu fordern. Dazu mußte er erst bestimmte Vorstellungs- und

Wertungsweisen aus seinem Bewußtsein ausscheiden, andere wiederum umbilden in einem Sinne, der seinen Bestrebungen gemäß war, das Überlieferte umdeuten, damit es sich seiner Auffassung des Lebens einfügen konnte. Nur so, durch eine Reihe von Umwertungen, durch Schaffung neuer Wertperspektiven war es ihm möglich, den neuen Menschen darzustellen und den Geist zu entwickeln, der in der französischen Revolution zu einer Neugestaltung der Gesellschaftsordnung geführt hat.

II. DIE IDEE DES TODES

1. DER TOD ALS MYSTERIUM

Tod und Ewigkeit.

In dem Kampfe, den die Kirche gegen die sich bildende und sich verfestigende profane Welt- und Lebensanschauung zu führen hatte, war der Todesgedanke ihr wirksamstes Argument. Sie führt den Kampf unter dem Banner des Todes und glaubt sich des Sieges sicher, weil ja doch der Tod stärker ist als alles Leben, so sehr es sich auch ausdehnen und sich selbst bejahen mag. Wie könnte sich die menschliche Seele im Angesicht des Todes verhehlen, daß alles, was ihr im Leben wertvoll erschien, eitel und vergänglich war! Das Todeserlebnis führt zu einer Umwertung aller Lebenswerte. Die neue Welt, die auf der Bejahung des Diesseits beruhte, die den Menschen auf sich selbst stellen wollte, damit er hienieden ungehindert seinen Zielen nachgehen könnte, erkennt ihre eigene Nichtigkeit, sowie man ihren Anhängern die Vergänglichkeit alles Irdischen zum Bewußtsein bringt. Die menschliche Seele wendet sich dann vom Irdischen ab; sie kehrt in sich selbst ein, um im Angesicht des Todes ihre ganze Hoffnung nur noch auf Gott zu setzen.

Das sind einige der Grundmotive, die die katholischen Prediger auf alle Weise dem Sinnen und Trachten der leichtfertigen Kinder dieser Welt entgegenhalten. Niemand aber hat das Pathos des Todeserlebnisses machtvoller zur Darstellung gebracht als Bossuet. „Nichts offenbart und beweist mehr die Allmacht Gottes und seiner Herrschaft über uns, als der Tod", heißt es in den Discours aux Filles de la Visitation. Tod und Ewigkeit machen alle menschliche Größe zunichte. Das Leben ist eine Tragödie, die stets mit dem Triumphe Gottes enden muß. Alles Leben ist ein großer

Kampf, ein Kampf zwischen Ewigkeit und Zeit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Wahrheit und Illusion. Es liegt im Wesen des Lebens, sich selbst zu bejahen, sich immer weiter auszudehnen, nach schrankenloser Macht zu streben. Aber der Tod ist stärker als das Leben, der Tod „zerbricht, zermalmt, zerstört, vernichtet alles, Größe, Macht, Herrschaft, Könige, Kaiser, Herrscher, die Großen und die Kleinen der Erde, niemand kann sich des Todes erwehren" (1). *„O! Dieu! J'adore ce bras souverain, qui détruit tout par un seul coup"* (2). Es ist der Tod, „der allem ein Ende bereitet", sagt Bossuet, „der alles zerstört, der uns zunichte macht und uns zugleich vor Augen führt, daß wir aus dem Nichts nur herauskommen und uns erheben können, wenn wir uns zu Gott erheben, uns zu Gott wenden, uns an Gott anschließen in unsterblicher Liebe" (3). Die „Elenden, deren Herz sich nach menschlicher Größe sehnt" (4), erinnert er daran, daß sie sterblich sind.

Der Tod lehrt den Christen das Leben verstehen. Es gibt „keine wahrere Interpretation und keinen treueren Spiegel der menschlichen Dinge" (5) als den Tod. Alle Größenverhältnisse des irdischen Daseins, die ganze Lebensperspektive wandelt sich in der Anschauung des Todes. Nichts ist mehr so, wie es uns erschien. Das ganze Leben kommt uns wie ein großer Irrtum vor. Die Seele im Angesicht des Todes „mißt aneinander Zeit und Ewigkeit, und es wird ihr dann klar, daß alle Vorstellungen, die sie sich bisher gebildet hat, unendlich fern von aller Wahrheit waren, daß ihr die Einbildung Zeit und zeitliche Dinge in phantastischer Größe und Ausdehnung erscheinen ließ und daß sie die Ewigkeit dessen, was immerfort dauert, durch die Schwäche und Dunkelheit der Gedanken, die sie sich davon gemacht hatte, gewissermaßen vernichtet hatte. So verdammt die Seele alle diese Gedanken. Erstaunen faßt sie über ihre Verblendung, und alle ihre Urteile und Anschauungsweisen ändern sich von Grund aus" (6).

So lehrt die Kirche die Gläubigen das Leben in seiner Nichtigkeit durchschauen. Die Ewigkeit hebt die Zeit auf; in der Anschauung Gottes wird alles Einzelne zunichte. Im Angesicht „dieser unveränderlichen Gegenwart der Ewigkeit, die in immer gleicher Starrheit verharrend, immer sich gleich bleibend, in ihrer unendlichen Ausdehnung alle Zeitunter-

schiede einschließt" (7) und die nur in Gott ist oder vielmehr Gott selbst ist, wird sich das Individuum der Eitelkeit alles Irdischen bewußt. „Leben wir denn, ihr Christen, leben wir denn eigentlich?" fragt Bossuet. Was ist denn das Leben anders als ein Traum, der nicht ganz so „unbeständig" (8) ist als sonst Träume zu sein pflegen, schreibt Pascal. „*Je ne sais si ce que j'appelle veiller n'est peut-être pas une partie un peu plus excitée d'un sommeil profond; et si je vois des choses réelles, ou si je suis seulement troublé par des fantaisies et par de vains simulacres.*" Denn, so fährt Bossuet fort, die Träume verfolgen uns noch, wenn wir schon wach sind. Was sind denn diese Schrecken, die ohne jeglichen Grund uns ergreifen, anders als ein furchtbarer Traum? Und diese Unrast, die uns zu immer neuen Unternehmungen, zu immer neuen Illusionen treibt, was ist sie anders als „eine andere Art von Traum, die eitle Lust in wahre Qual verwandelt"? (9).

So wäre das Leben nur ein Traum, und das einzig Wahre und Wesentliche im Leben wäre eigentlich nur dieser „letzte Augenblick, der, wenn er einmal gekommen ist, alles das, was uns sonst als wirklich und wertvoll im Leben erschien, als Täuschung und Irrtum erscheinen läßt" (10). Aber liegt hier nicht ein merkwürdiger Widerspruch vor? Dieser letzte Augenblick, in dem der Christ im Angesicht des Todes wie aus langem, wirrem Träumen erwacht: erhält er nicht gerade seine Bedeutung durch den Wert, den wir dem Leben beimessen? Wenn aber der Mensch sein eigenes Dasein an der Ewigkeit mißt, wenn er an die „Unendlichkeiten" denkt, die ihn von allen Seiten einschließen, „wie ein Atom und wie ein Schatten, der nur wenige Augenblicke dauert und nimmer wiederkehrt" (11), wird dann der Augenblick, in dem dieser Schatten dahinschwindet, noch irgend etwas besonderes bedeuten können? Wird er im Angesicht dieser „Ewigkeit, die dauert" (12), noch an sein zeitliches Ende und an sein Sterben denken können? „Wenn ich vor mich blicke, welche unendlichen Zeiträume, in denen ich nicht bin, wenn ich rückwärts blicke, welche erschreckende Abfolge von Zeiten, in denen ich nicht mehr bin! Wie klein ist die Stelle die ich in diesem ungeheuren Abgrund der Zeit einnehme! Ich bin nichts; eine so kurze Spanne Zeit kann nicht genügen, um mich von dem Nichts zu unterscheiden . . ." „*Que la place*

est petite que nous occupons en ce monde! si petite certainement et si peu considérable, que je doute quelquefois, avec Arnobe, si je dors ou si je veille" (13). Aber wenn dem so ist, wenn das Leben nur ein Traum, nur eine Illusion ist, ist das Sterben dann nicht auch nur eine Täuschung, die Täuschung, in der eine Seele befangen ist, die noch nicht ganz erwacht ist und die selbst im Anblick der Ewigkeit sich noch nicht von der Lebensillusion befreit hat?

Es könnte dann scheinen, als seien Leben und Sterben der Einzelnen gleich unwesentlich; das, was im Angesicht des Todes sich uns aufdrängen müßte, wäre eigentlich mehr der Gedanke der Ewigkeit als die Vorstellung dieses „letzten Augenblicks", der ja im unendlichen Ablauf der Zeit so wenig zu bedeuten hat. So könnten wir an den Tod denken, ohne dabei an das Sterben, an unser Sterben denken zu müssen.

Das ist nicht christlich gedacht. Weder Bossuet noch irgendein gläubiger Katholik kann in der Anschauung der Ewigkeit und der Unendlichkeit ein letztes Ziel erblicken. Im Angesicht der Ewigkeit darf der Christ sich nie selbst vergessen. Er darf nicht aufgehen in kosmische Stimmungen, nicht verweilen im Ewigen und im Unendlichen. Nie darf sein Weltgefühl ihn ablenken von der Anschauung seiner Seele, von der Sorge um sein persönliches Geschick; niemals darf das Erlebnis des Unendlichen zu einer Verneinung seiner selbst führen. Die Anschauung des Todes muß ihn ständig daran erinnern, daß er sterblich ist. Sie muß immer von neuem sich in die Vorstellung der Stunde umsetzen, in der er sterben wird. Er muß sich selbst sterben sehen, mit seiner ganzen Einbildungskraft sich schon jetzt vorstellen, wie es um uns stehen wird, „wenn wir nur noch eine oder zwei Stunden zu leben haben und es uns zum Bewußtsein gelangt: in zwei Stunden wird es keine Zeit mehr für mich geben!" (14).

So dient die Anschauung der Ewigkeit letzten Endes nur dazu, daß der Mensch an sich selbst und sein Ende denkt. Der Gedanke des Todes stellt für ihn nur eine Form der Selbstbejahung dar. Niemals fühlt er seine eigene Bedeutung so stark wie gerade dann, wenn er sich seiner Vergänglichkeit bewußt wird. Der Tod wird ihm zum persönlichen Erlebnis. Tod bedeutet für ihn Sterben, und im Sterben bejaht er das Leben. In seiner Anschauung zieht sich gewissermaßen die

Ewigkeit zusammen. Für ihn bedeutet sie die letzte Stunde. So tritt an die Stelle der ursprünglichen Anschauung der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes die viel konkretere Vorstellung eines Sterbenden, der sich vor dem Tode fürchtet und nicht sterben will.

Der Gläubige darf nicht anders denken. Die Anschauung der Vergänglichkeit und der Eitelkeit aller Dinge darf ihn nicht dazu führen, daß er sich selbst vergißt. Nur so wird er an sein „Heil" denken, wenn er stets an seinen Tod, an seine Ewigkeit denkt, und nicht an Tod und Ewigkeit schlechthin. Tod muß für ihn heißen: Ich sterbe. Ewigkeit: was meiner wartet. In der unendlichen Dauer gibt es eine Stunde, die im eigentlichen Sinne seine Stunde ist: die Stunde seines Sterbens. Diese Stunde muß er sich ständig gegenwärtig halten: nur so wird er ein gläubiger Christ bleiben.

Tod und Reue

„Es ist zweckdienlich," sagt Nicole, „beim Sterben der Menschen zugegen zu sein und diese Stunde sich selbst vorzustellen, mit all den Umständen, die den Tod begleiten" (15). Die Prediger tun alles, was in ihrer Macht steht, um diese Vorstellungen in den Gemütern der Gläubigen zu erwecken und dauernd lebendig zu erhalten, damit das Bild der Schrecken des letzten Augenblickes sie nie verlasse. „Es genügt, einen Sterbenden auf dem Totenbette gesehen zu haben, um sich eine Idee zu bilden, wie schrecklich dieses Schauspiel ist. Seine Hände und seine Arme läßt er in ohnmächtiger Schwäche hängen; auf seine Brust legt sich ein Gewicht, das ihn erstickt, sodaß er kaum noch atmen kann. Seinen Kopf vermag er nicht mehr aufrecht zu halten; auf seinen Lippen, die von tödlicher Blässe sind, sammelt sich Schaum an" (16). „Gibt es irgendwo einen Menschen, der diesen Anblick ertragen könnte, der gelassenen Blickes dieser allmählichen Zersetzung des ganzen Körpers zusehen könnte, die auf dem Totenbett beginnt und sich im Grabe vollendet? Denn wer wüßte nicht, daß auch die schönste Frau der Welt im Augenblick des Todes sich ganz verändert? Ihr Kopf sinkt herab auf die Brust; die Haare, feucht von dem Schweiße des Todes, sind in wirrer Unordnung, die Schläfen höhlen sich, die Ohren hängen herab; die Augen

treten zurück in ihre Höhlen mit schrecklich stierem Blick; die Backen hängen schlapp herunter und kleben gleichsam an den Knochen; die Nase ist ganz dünn geworden, die Lippen zurückgebogen, die Zunge trocken, die Gesichtsfarbe ganz fahl, der ganze Körper kalt und starr wie ein Marmorblock." „Dieses Schauspiel," fügt der Jesuit, aus dessen Predigten wir diese Stelle anführen, hinzu, „ist etwas so Trauriges, daß ich wohl sehen möchte, ob der lebensfreudigste Mensch ihm beiwohnen kann, ohne irgendwie melancholisch zu werden. Alle die, die sich dem Totenbette nähern, ziehen sich bald zurück, blaß, stumm und nachdenklich. Sie können nicht loskommen von dem traurigen Bilde dieser Leiche und sind unfähig, sich zu freuen oder sich irgendwelcher Zerstreuung hinzugeben, bis dann andere Vorstellungen dieses Bild wieder gänzlich verscheucht haben" (17).

Die Prediger haben es wohl verstanden, die Schrecken des Todes in den grellsten Farben auszumalen; immer von Neuem lassen sie vor den geängstigten Gemütern der Gläubigen das Bild der letzten Stunde in gespenstischer Beleuchtung auftauchen. Aber das genügt ihnen noch nicht. Sie möchten gleichsam mit den Gläubigen in das Grab hinabsteigen und der Verwesung der Leichen beiwohnen. „Laßt uns selbst hinabsteigen in das Grab," sagt ein Prediger „damit wir schauen, was sich hier ereignet . . . Gibt es Worte, um auszumalen, was ihr dort mit eigenen Augen sehen werdet? Kaum ist die Leiche dieses Menschen, der von Gesundheit strotzte, in dem Grabe eingeschlossen, so entstehen tausend und abertausend Würmer und andere Insekten, die in dieser Leiche aufgewachsen sind und sich von dem Fleische nähren, in dem sie erzeugt wurden. Ihr würdet dann sehen, wie solche Würmer die Augen verschlingen, wie andere aus den Nasenlöchern herauskriechen, andere sich in dem Mund krümmen, andere wiederum hin und her kriechen in der halbgeöffneten Brust, und zugleich fallen die Haare vom Kopf, die Nase, die Lippen, die Backen zerfallen in Stücke." *„Ce n'est plus qu'un fumier, qu'un cloaque, qu'un horrible amas de pourriture et de corruption"* (18), schließt der Jesuitenprediger seine Darstellung.

So lernt der Gläubige den Tod mit all seinen Schrecken kennen. Er darf es nie vergessen, immer muß es ihm gegenwärtig sein, wie furchtbar es ist, zu sterben. „Schrecklicher,

als man sich vorstellen kann, ist es sich auszudenken, wie man in seinem Bette liegt, in der Hand das Kruzifix, und den letzen Augenblick und die Vollstreckung des Urteils erwartet, das über alle Menschen gefällt ist. Da kann keiner von denen, die uns im Leben nahe stehen, uns helfen. Alle Bemühungen aller Wesen, die diese Welt bewohnen, können nichts mehr nützen; wir fühlen, wie der Tod sich langsam unseres Körpers bemächtigt, wie alles in diesem Augenblicke mit einem Schlage sich ändert und wie wir zugrunde gehen und der Welt nichts mehr bedeuten" (19). Ist denn, fragen dann immer wieder die Prediger, diese Stunde so fern, daß wir ihrer vergessen könnten? „In ein paar Tagen vielleicht wird man euch in einem Sarge liegen sehen und im Angesicht eures Leichnams über die Vergänglichkeit der irdischen Dinge nachdenken, um an eurem Beispiele zu lernen, wie man das verachten soll, was ihr geliebt habt" (20).

Beim Lesen solcher Stellen aus zeitgenössischen Predigten und unzähliger anderer, die wir hier noch anführen könnten, wird es uns deutlich, wie wenig die Anschauung der Ewigkeit und der Unendlichkeit als solche genügen können, um das Todeserlebnis des Christen zu charakterisieren. Für die Menschen, an die sich die Prediger wenden, gibt es, wenn sie wirklich an den Tod denken, überhaupt keine Welt mehr. Ihr eigenes Schicksal erfüllt sie ganz. Das Universum erscheint ihnen nun nur noch in weiter Ferne; nichts ist mehr da als eine arme Seele, die nicht sterben will und vor dem Tode zurückbebt. Wovor fürchtet sie sich eigentlich? Sie könnte es vielleicht selbst nicht recht sagen. Allerlei Bilder tauchen vor ihr auf. Die Prediger verstehen es, der Todesfurcht bald diese, bald jene Gestalt zu geben. Sie sprechen von der Todesstunde, von dem Begräbnis, von dem Sarge, von dem Grabe. Die Vorstellung des Todes schrumpft zusammen. Was allein noch übrig bleibt, ist die Vision des Sterbens. Zu dieser Vision mögen sich dann irgendwie Gedanken an die Ewigkeit gesellen, an die Ewigkeit dieser bestimmten Seele. Aber das ist nicht das Entscheidende. Vorerst ist es die Furcht vor dem Tode, die alles beherrscht und keine andere Vorstellung zuläßt.

Genügt es nun aber, den Tod zu fürchten, um ein gläubiger Christ zu werden? Gewiß nicht. So wenig es im Sinne des Christentums wäre, sich einfach der Anschauung der Ewigkeit

hinzugeben und darüber den eigenen Tod zu vergessen, so gefährlich wäre es andererseits für den Christen, könnte er, gebannt von dem Schrecken des Todes, Gott vergessen.

Man muß den Tod fürchten; aber es muß dies „in heilsamer Weise" geschehen, sagen die Theologen. Man muß den Tod nach Christen Art fürchten. Es gibt gewisse schreckhafte Vorstellungen, „die nur Furcht erregen, und den inneren Menschen unverändert lassen" (21), sagt Duguet. Die Todesfurcht kann die Phantasie in mannigfachster Weise erregen, Gespenster aller Art tauchen auf. Dagegen kämpfen die Prediger an. Die natürliche Todesfurcht darf gewissermaßen nicht sich selbst überlassen bleiben. Es gilt, diesem Gefühl eine bestimmte Richtung zu geben, ihm sozusagen sein Objekt vorzuschreiben, damit der Gläubige wisse, wovor er sich zu fürchten hat, und lerne, sich die Schrecken des Todes so auszumalen, wie es einem Christen geziemt.

„Es ist richtig", lesen wir in der Predigt eines Jesuiten, „man macht sich unnütz Sorge, wenn man davor erschrickt, daß man verlassen ist und gewissermaßen unter einem Bann steht, daß man einsam ist und seiner eigenen Zerstörung beiwohnt: lauter Vorstellungen, die eng mit dem Gedanken des Todes verbunden sind. Aber jede Täuschung ist ausgeschlossen, wenn man sich vorstellt, wie man vor dem Gerichte Gottes erscheinen wird, das einen nach dem Tode erwartet; denn das ist gewiß: Gottes Richtspruch kann nur furchtbar sein für ein Gewissen, das mit Verbrechen belastet ist; und wo ist der Mensch, der sich nicht in dieser Lage befände, wenn er sich nur einigermaßen auf sein vergangenes Leben besinnt?" (22).

So wird der Gläubige nicht mehr den Tod als solchen fürchten, sondern die Hölle, das Jüngste Gericht. Es findet eine Art Transposition des ursprünglichen Gefühls auf ein anderes Objekt statt. Der Gedanke des Todes verbindet sich mit der Vorstellung der Schuld; der Mensch fürchtet sich nicht mehr im eigentlichen Sinne davor, zu sterben, sondern die Schrecken des Todes wandeln sich ihm in die Schrecken der Hölle. Was ursprünglich nur Furcht war, wird Reue. Er fürchtet nicht mehr eigentlich den Tod, sondern eine ewige Dauer von Leiden und Qualen.

„Hunderte und Aberhunderte haben sich bekehrt, als sie vor den verwesten Leichen vornehmer Leute standen, die ihre

Zeitgenossen sei es wegen ihrer Macht, sei es wegen ihrer Taten, bewundert hatten, oder wenn sie die Leiche irgendeiner schönen Frau erblickten, die wegen ihrer Reize oder der vielen Liebhaber, die ihr den Hof machten, berühmt war" (23), heißt es in der Predigt eines Jesuiten. Aber die Bekehrung geschieht nur dadurch, daß der Anblick der Leichen in dem Gläubigen nicht mehr bloß ein unbestimmtes Grausen erweckt, sondern Reue, daß er an die Last seiner Sünden gemahnt wird. Im Angesicht des Todes bangt er für sein Heil. „Wenn er einmal einem solchen Schauspiel beigewohnt hat, so fühlt er, wie in ihm eine erstaunliche Umwälzung sich vollzieht; es ist ihm, als erwachte er aus einem langen Schlafe. Das Bild des Todes belehrt ihn darüber, . . . daß diese Seele nun im Begriff steht, nackt und ohne sonstiges Gefolge als das ihrer bösen und guten Taten vor einem strengen Richter zu erscheinen, der unwiderruflich ihr das Urteil sprechen wird; daß sie den Helfern seiner Gerechtigkeit überantwortet werden und in die Hölle hinabfahren wird: dorthin, wo der Ort unerhörter Qualen und des Zähneknirschens ist" (24).

So wird der natürliche Tod zu einem christlichen Tod, und der Mensch angesichts des Todes zum Christen. Im Angesicht der Ewigkeit und in dem Gefühl seiner eigenen Nichtigkeit konnte der Mensch noch versucht sein, an den Tod zu denken, ohne sich auf sein eigenes Sterben zu besinnen, wie er anderseits, im Schrecken des Todes sich an das Leben klammernd, alles vergessen könnte, um nur noch in der gespenstischen Vision einer Leiche zu leben. Das Bild der Hölle führt den Sterblichen wieder zu sich selbst zurück, zu seiner eigenen Wirklichkeit, wie andererseits dieses Bild die instinktive Furcht vor dem Tode in ein Bangen um sein Seelenheil umbildet. In diesem Bangen lebt die Vision der Ewigkeit wieder auf, „dieser schrecklichen Ewigkeit", von der der Sünder nur durch eine kurze Zeitspanne getrennt ist. Vor ihm gähnt „dieser Abgrund voller Schrecken, aus dem noch nie jemand jemals zurückgekehrt ist"; „nur noch ein Schritt, und der Abgrund verschlingt ihn, und er ist an dem Ort, wo alle Leiden sich miteinander vereinen und alles Leid ewig ist" (25).

So verbindet sich mit dem Schrecken des Todes die Vorstellung der Ewigkeit, einer ungeheuerlichen Ewigkeit, einer Ewigkeit unendlicher Leiden, unausdenkbarer Schmerzen.

„Wie muß es qualvoll sein", heißt es in der Predigt eines Jesuiten „immerfort zu brennen und immer den gleichen Schmerz zu erleiden, ohne daß jemals das Feuer erlischt oder auch nur ein wenig in seiner Glut nachließe. Wehe! Schon ein Kopfschmerz, der 24 Stunden lang anhält oder ein Arbeitstag, der etwas mühsam war, erscheinen uns unsagbar lang und langwierig — was aber erst wird das dann für uns sein, wenn wir nun für ewig brennen!" Immer wieder betonen die Prediger: Diese Ewigkeit der Schmerzen ist etwas völlig Unfaßbares, „O, die Größe, die Heftigkeit, die Mannigfaltigkeit der Qualen der Hölle erfüllt unser Herz mit Schrecken; aber ihre ewige Dauer verwirrt alle meine Begriffe; es durchrieselt mich kalt; ich vermag kaum mehr zu sprechen" (26). Denn wie kann man sich nur einen Augenblick vorstellen, was es bedeutet, eine ganze Ewigkeit in der Hölle zu verbringen? „Wer kann sich ausdenken, was eine Ewigkeit voller Schmerzen bedeutet? Zählt solange ihr könnt, dehnt alle Maße aus, vervielfältigt alle Zahlen, denkt euch so viele Räume hinzu, als ihr nur könnt" (27), nichts davon reicht an die Vorstellung einer Ewigkeit voller Qualen heran. „Wenn ein Verdammter schon ein jedes Vorstellungsvermögen übersteigende Zeitspanne in seinem Feuerkerker verbracht hat, so bedeutet das im Vergleich zu der Ewigkeit nur eine kurze Viertelstunde. Die Zeit hat die Häuser zerfallen lassen, die ihr gebaut habt; sie hat die Städte zerstört, in denen ihr geboren seid. Die Staaten, in denen ihr gelebt habt, sind zugrunde gegangen. Die ganze Welt ist in ihrer eigenen Asche begraben, und seit dem Ende der Welt sind so viele Tausende von Jahrhunderten verflossen, als die Welt Augenblicke gedauert hat — und doch ist von dieser grausen Ewigkeit noch nichts verflossen" (28).

Wie sollten da die Gläubigen nicht zagen und bangen? „Wer das Wort Ewigkeit ausspricht, meint damit eine Dauer ohne Ende — jenseits aller Zeit. Er denkt dabei an eine Fortdauer endloser Leiden ohne Hoffnung auf Linderung: der Himmel, die Erde sind längst vergangen, und der Verdammte beginnt erst sein Leben voller Schrecken. In einem fort beginnt ein Ablauf neuer Strafen, niemals läßt sich ein Ende absehen. Niemals! Wie schrecklich klingt doch dieses Wort, ihr Christen! Wie verzweiflungsvoll für jeden,

wenn er sich bloß die Mühe gibt, darüber nachzudenken! Ich sehe es euch an euren Gesichtern an, die plötzlich sich verändern, wie schrecklich doch dieses Bild der Ewigkeit ist" (29).

Reue und Tod, die Furcht zu sterben und das Schuldbewußtsein bilden eine untrennbare Einheit in dem Todeserlebnis der Gläubigen. Der Mensch fürchtet sich vor dem Tode, ohne daß er recht anzugeben wüßte, wovor er sich eigentlich fürchtet. Im Grunde weiß er nur dies eine: Ich will nicht sterben, ich will leben. Er weiß, daß das Sterben etwas Schreckliches ist. In mannigfachster Weise kann er dann in seiner Einbildung dieser Furcht einen bildhaften Ausdruck geben; aber diese Bilder kommen und gehen, ohne daß der Gegenstand des Gefühls dadurch eindeutig bestimmt würde. Der Glaube erst offenbart ihm, wovor er sich eigentlich fürchtet. Die Kirche gibt dem an sich unbestimmten Gefühl einen bestimmten Gegenstand. Seine Furcht hat nun einen Grund. „Der Tod, dessen bloße Vorstellung uns schon mit Schrecken erfüllt, erweckt, wie wir es selbst eingestehen, nur deswegen in uns Schrecken und Angst, weil es einen zweiten Tod gibt, kraft dessen die Sünder in den ewigen Höllenschlund hinabfahren" (30),

So tritt der zweite Tod an die Stelle des ersten, und der Gläubige weiß nun genau anzugeben, was seiner wartet. Wenn er den Tod fürchtet, so fürchtet er ihn „wegen der Rechenschaft, die er Gott abzulegen hat" (31). Die Gefühle, die sich während seines Lebens in ihm entwickelt haben und mit seiner sozialen Existenz selbst in engstem Zusammenhang stehen: das Schuldbewußtsein, die Furcht vor der Strafe u. dgl. m., leben noch einmal in seiner Sterbestunde in ungeahnter Stärke auf und dienen dazu, die Schrecken des Todes zu sublimieren. Alle seine Schrecken gehen ein in die Vorstellung der Hölle, die für ihn alle Qualen zusammenfaßt, die jemals Menschen erfunden haben. „Wir kennen zwar grausame Marterwerkzeuge, schreckliche Erfindungen, die dazu bestimmt sind, die Menschen zu quälen", heißt es in der Predigt eines Jesuiten. „Man rädert die Menschen, man verbrennt sie auf grausigen Scheiterhaufen, man taucht sie in brennende Flüssigkeiten, aber das alles ist nichts im Vergleich zu den Qualen der Hölle" (32). „Wenn ein Mensch, der zuschaut, wie man

Sägen, Messer und andere Werkzeuge zurecht macht, um ihm einen Arm oder ein Bein abzuschneiden, am ganzen Körper zittert und halbtot ist, wenn er während der Operation herzbrechende Schreie ausstößt — wie wird es erst um ihn stehen, wenn er die heftigsten aller Schmerzen erduldet, wenn Gott seinen ganzen Zorn an ihm ausläßt und ihn nicht nur mit den Fingerspitzen, nein, mit der ganzen Kraft seines Armes berührt" (33).

So wandeln sich die Todesschrecken zu Höllenschrecken. Aus einer unbestimmten Angst wird eine wohlbegründete Furcht. Das tiefe Dunkel, das den Tod umgibt, wird durch den Höllenschein grell beleuchtet. Der Tod ist die Strafe der Sünde.

2. DER NIEDERGANG DER HÖLLE

Der Ungläubige auf dem Totenbett.

Das Todeserlebnis, wie es sich in der katholischen Weltanschauung entwickelt hatte, enthält ganz verschiedenartige Motive in sich. Sie sind nicht aus dem gleichem Geiste geboren und haben nicht die gleiche Tiefe. Die Widersprüche, die von jeher zwischen ihnen bestanden hatten, treten nun aber in dem großen Auflösungsprozeß aller religiösen Vorstellungs- und Gefühlsweisen, wie er sich im XVII. und XVIII. Jahrhundert in Frankreich vollzieht, immer klarer zutage.

„Der Mensch ist dazu geschaffen, um in ewiger Einsamkeit zu leben mit Gott allein", hieß es bei Nicole, und er fuhr fort: „Sich auf den Tod vorbereiten, heißt nichts anderes, als sich an diese Einsamkeit mit Gott gewöhnen" (34). Der Gläubige, der nur noch auf die Mittel sinnt, wie er den Höllenstrafen entgehen könnte, — und der wird im Laufe des XVIII. Jahrhunderts immer mehr in Frankreich zum vorherrschenden Typus — hat nichts mehr mit diesem Christen zu tun, der sich nach Einsamkeit mit Gott sehnt. „*Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu . . .*" (35), hatte Pascal gesagt. Aber in dieser stillen Ewigkeit, von der uns Pascal spricht, erklingt wie ein Mißton das Heulen und Zähneklappern der Verdammten. In dem christlichen Todeserlebnis scheinen von jeher Hölle und Ewigkeit miteinander gerungen zu haben. Die Hölle hat jetzt den Sieg davongetragen, und Ewigkeit bedeutet nur noch Qualen ohne Ende. Der Glaube kann in dieser Form noch weiter bestehen, aber es ist dann nur noch der Glaube eines verängstigten Gemütes. So findet gewissermaßen eine Rückbildung des religiösen Erlebnisses statt. Es ist nur noch auf ganz primitive Instinkte begründet;

welche Formen auch die Furcht vor dem Tode angenommen hat, sie ist allein noch in ihm vorherrschend geblieben. Von dieser Furcht aber kann — das tritt häufig in den Predigten der Zeit hervor — auch der gebildete Laie nur schwer loskommen. Der Tod bleibt für ihn etwas Unheimliches. In seiner Hilflosigkeit wendet er sich an die Geistlichen. Sie allein vermögen ihm in seiner letzten Stunde mit Rat und Hilfe beizustehen. Mag es ihm auch gelungen sein, das Leben in weitem Maße nach rein profanen Grundsätzen zu regeln, die Vorstellung des Todes bewahrt auch weiterhin für ihn einen religiösen Charakter. Hier, in diesem Punkte, wissen eigentlich nur die Geistlichen Bescheid. Er selbst kann darüber nichts Bestimmtes sagen. Er hat den Tod nicht mit einbezogen in die neue Welt- und Lebensauffassung.

„Die praktische Kunde des Todes" (36), wie Bourdaloue es einmal ausdrückt, bleibt auch weiterhin eine geistliche Wissenschaft. In dem Glauben allein findet man hierüber etwas Gewisses. Nur der religiöse Mensch, so scheint es zunächst, kann überhaupt zu dem Todeserlebnis Stellung nehmen und das Bild des Todes in den Gesamtzusammenhang seiner Bewußtseinsweisen einreihen. Ja, es könnte scheinen, als vermöchte nur dem Gläubigen der Tod überhaupt zum Erlebnis werden.

„Weder der Sonne noch dem Tode kann man festen Blickes ins Auge schauen" (37), schreibt La Rochefoucauld. Die Prediger wissen das wohl, und so sprechen sie den Menschen, die inmitten des Alltags vermeinen, der Religion entraten zu können, von ihrer Sterbestunde. „*La mort est plus aisée à supporter sans y penser, que la pensée de la mort sans péril*" (38), schreibt Pascal. Die Prediger erinnern die Menschen immer wieder daran, daß sie sterblich sind, damit dem Gläubigen in jedem Augenblick der Gedanke des Todes gegenwärtig sei. Jeder Mensch „verspricht sich eine Art Unsterblichkeit auf Erden" (39), heißt es bei Massillon; die Vertreter der Kirche halten den Menschen immer wieder vor, daß dies doch Wahnwitz sei, — aber wissen sie es denn nicht selbst? „Ihr wißt es, Elende!", ruft der Pfarrer von Gap aus. „Woran aber merkt man es denn, daß ihr es wißt? Muß es nicht vielmehr scheinen, daß gerade hiervon ihr am wenigsten wißt und hierüber ihr am wenigsten nachgedacht habt? . . ." „Wenn ihr sprecht:

man wird sterben müssen, so klingt das wie Worte, die gewisse Vögel plappern. Ihr sagt: man wird sterben müssen; aber ihr denkt nur daran, zu leben, und ihr lebt, als ob man nicht sterben müßte" (40).

Was auch der gebildete Laie gegen die Religion einwenden mag, so sicher auch sein Auftreten ist, wenn es sich darum handelt, den alten Glauben kurzerhand abzutun und die Geistlichen zu verspotten: alle Sicherheit scheint er doch zu verlieren, sobald es ans Sterben geht: er vermag dem Tod nicht ins Angesicht zu schauen. Hier handelt es sich nicht mehr darum, Argumente zu finden; hier spielt das, was überhaupt rational fixierbar wäre, keine entscheidende Rolle mehr; sondern es treten Erlebnisweisen in den Vordergrund, die viel tiefer gegründet sind als alle verstandesmäßigen Erwägungen und sich darum einer vernunftgemäßen Besinnung meist unzugänglich erweisen. Der gebildete Laie möchte am liebsten überhaupt nicht davon sprechen. Die Geistlichen aber tun alles, was in ihrer Macht steht, um ihn dazu zu zwingen, sein Stillschweigen zu brechen und zu dem Todesproblem klare Stellung zu nehmen. Sie sind es, die jetzt zum Angriff übergehen und nicht locker lassen; denn sie wissen, daß dies der schwache Punkt bei ihrem Gegner ist, weil er ihnen hierin von sich aus keine fest in sich begründeten Überzeugungen entgegenstellen kann.

„Jesus Christus lehrt uns, welches der Zustand der Menschen nach dem Tode ist", lesen wir in einer Predigt: „er sagt uns, daß die Gerechten der ewigen Seligkeit teilhaftig werden, während die Sünder ewige Strafen erleiden." „Keiner der Ungläubigen hingegen", heißt es weiter, „vermag zu sprechen: ‚Ich will euch sagen, welches der Zustand der Menschen nach dem Tode ist, ihre Seele wird sicherlich vernichtet oder sie wird weiter leben in einer Weise, die ganz verschieden ist von der, die wir aus dem Evangelium kennen.' In alledem sehen die Ungläubigen nur Zweifel und Ungewißheit. Sie vermögen nichts Sicheres und Gewisses darüber auszusagen" (41). Die Vertreter der kirchlichen Weltanschauung halten dies immer wieder den Laien vor und suchen daraus zu erweisen, wie töricht und unbedacht eigentlich die handeln, die nicht glauben wollen. So laßt uns denn argumentieren, scheinen die Geistlichen zu sagen, und laßt uns sehen, „wer von uns am besten

argumentiert. Ist es der, der die Existenz der Hölle und der Ewigkeit bezweifelt und dann sich sagen muß, daß er, wenn er sich täuscht, den Höllenstrafen rettungslos ausgesetzt ist, oder ist es der, der an diese Ewigkeit der Strafen glaubt und dabei sich sagen kann, daß er sich dagegen schützen und die ewigen Höllenstrafen vermeiden kann, wenn er den Geboten des Glaubens gemäß lebt?" (42).

„*J'aurais bien plus de peur de me tromper, et de trouver que la religion chrétienne soit vraie, que non pas de me tromper en la croyant vraie*" (43). Schon Pascal hatte das gesagt, und er hatte sogar versucht, sein Argument ziffernmäßig zu begründen, um zu beweisen, wie recht der Mensch daran täte, zu glauben. Die Prediger und Apologeten der katholischen Religion haben unzählige Male nach Pascal ein Argument wiederholt, das der Geistesverfassung des praktischen und vorsichtigen Bürgers nicht übel angepaßt gewesen zu sein scheint. Dieser fürchtet noch den Tod, gesteht es sich aber nicht gerne ein; denn es scheint ihm im Grunde nicht recht passend, daß gebildete und verständige Menschen sich solchen Gefühlen hingeben. Nun aber zeigen ihm die Vertreter der Kirche, daß er sich gerade, weil er ein verständiger Mensch ist, eigentlich in dieser Hinsicht gegen jedes Risiko schützen müßte. Wenn die Angst seiner unwürdig ist, so hindert ihn doch nichts daran, vorsichtig zu sein. Im Gegenteil, er beweist dadurch, daß er tatsächlich ein Mann ist, der seine Entscheidungen nur nach reiflicher Überlegung trifft und nachdem er sich nach allen Seiten hin gesichert hat. Auf dem Totenbette „bekehren sie sich", sagt Bayle von seinen Zeitgenossen, „und tun alles Übrige, ad majorem cautelam" (44).

Bevor sich der gebildete Laie ganz in seine neue Lebensauffassung eingelebt hatte, hat er lange Zeit zwischen Glauben und Unglauben hin und her geschwankt. Es ist dies eine bedeutsame Phase in der religiösen Entwicklung der Neuzeit in Frankreich gewesen, und wir werden noch an anderer Stelle ausführlich darauf zurückkommen. Am Todeserlebnis ist dies Schwanken besonders in Erscheinung getreten. „*Les hommes impies, et fermes dans l'impiété, sont rares*", sagt Massillon von seinen Zeitgenossen. „Unter allen denen, die sich täglich uns gegenüber ihrer Zweifel und ihres Unglaubens rühmen und sie

in so skandalöser Weise zur Schau tragen, ist vielleicht nicht einer, auf dessen Herz der Glaube nicht sein Recht bewahrt hat, und der nicht noch im Geheimen den Gott fürchtet, den er vorgeblich nicht kennen will" (45). „In der Tat, ihr Christen, und dies muß uns in dem Glauben an das Gericht Gottes stärken", heißt es in einer Predigt von Molinier, „der Ungläubige glaubt, ohne es zu wissen, ja ohne es zu glauben, oder es zu wollen. Der Ungläubige hat es auf tausenderlei Weisen versucht; er hat alles mögliche getan, um nicht mehr an die göttliche Rache zu glauben, um von alledem ein für allemal loszukommen, und deswegen hat er die ganze Lehre von Gottes Gericht wie ein Vorurteil der Kindheit behandelt, wie einen Irrtum der Erziehung, wie ein Märchen, das ihm die Priester ihres eigenen Vorteiles wegen aufbinden ... Aber ... dieser Glaube, der nicht von außen stammt ..., sondern aus dem Menschen selbst entspringt, aus einer Seele, die in diesem Punkte von Natur aus christlich ist, ... dieser Glaube, wiederhole ich, ist irgendwo ... in seiner Seele tief versteckt, so daß er ihn selbst nicht finden würde, suchte er auch danach. Aber mit der Zeit wird er einmal von selbst aufleben" (46).

Es bleibt ein „Vielleicht" in diesen Herzen, die noch „schlecht vom Glauben geheilt sind". „Ach, meine innig geliebten Brüder," sagt noch in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts ein Apologet der katholischen Religion, „wenn es auch nur in diesen Dingen ein einfaches Vielleicht gäbe, so müßtet Ihr erschauern. Vielleicht werde ich eine Ewigkeit lang in dem höllischen Feuer brennen, vielleicht wird es aber nicht der Fall sein." Kann denn ein Mensch, so führt der Apologet weiter aus, in einem solchen Zweifel leben? „Ach! man muß nicht nur vollständig von Sinnen sein, man muß geradezu selbst sein eigener bitterster Feind sein, um auf Grund eines einfachen „Vielleicht" in einer so wichtigen Angelegenheit eine Entscheidung zu treffen" (47).

Die Prediger halten den Ungläubigen auf alle Weise dieses „Vielleicht" vor. Oft gelingt es dem gebildeten Laien nur schwer, sich des Zweifels auf Grund verstandesmäßiger Erwägungen zu entledigen, da es sich eben um dunkle, halb bewußte Gefühle handelt, die noch lebendig geblieben sind und die neue Lebensauffassung noch nicht in sich genügend gefestigt ist, um sich solchen Gefühlen gegenüber behaupten zu

können. Wir haben es ja im Anfange der Entwicklung noch nicht mit dem ausgebildeten Typus des Bürgers zu tun, der seiner selbst genügend sicher geworden ist, um nicht nur als ehrbarer Bürger leben, sondern auch als solcher sterben zu können.

Der Ungläubige mag noch so sehr sich mit seiner Vorurteilslosigkeit brüsten, noch so sehr auf seinen Unglauben pochen, es genügt, führt Massillon aus, daß er von einer tödlichen Krankheit befallen werde: „Ach! Ihr werdet dann sehen, wie dieser vorgeblich Ungläubige wieder gläubig geworden ist . . . Er wendet sich an den Gott seiner Väter, er fürchtet sein Gericht, an das er nicht zu glauben vorgab . . . Damit aber nicht genug! Dieser Sünder, der einst so fest in seinem vorgeblichen Unglauben war, so sehr sich damit brüstete, der so hoch über diese vulgäre Angst erhaben war, wird dann mit einem Mal schwächer, ängstlicher, gläubiger als die einfachsten Leute. Er ist von einer ganz übertriebenen Angst befallen; seine Religion nimmt ganz abergläubische Formen an. Die Bräuche, zu denen er jetzt seine Zuflucht nimmt, sind einfältiger, volksmäßiger, extravaganter als alles das, was das gewöhnliche Volk ersinnen kann; und wie dieser Exzeß von dem entgegengesetzten Exzeß nie allzuweit ist, so geht der Gläubige mit einem Sprunge vom Unglauben zum Aberglauben über, von der Stärke des Philosophen zu der Schwäche der ungebildeten und einfältigen Leute“ (48).

Zu Massillons Zeiten mutete sich der gebildete Laie oft zuviel zu. Er dachte sich in eine Rolle hinein, die er dann noch nicht bis zu Ende durchhalten konnte. Wenn es „Heuchler des Glaubens gibt“, sagt der Prediger Griffet, „so gibt es auch Heuchler des Unglaubens“. „Alle Tage begegnet man ihnen, diesen Heuchlern des Unglaubens; sie treten gar sicher auf und scheinen in ihrem Unglauben unerschütterlich zu sein. Die Hölle hat für sie ihre Schrecken verloren. Sie fürchten sich nicht vor dem jüngsten Gericht: so sagen sie und versichern es immer wieder. Traut ihnen nicht! Man kann nie wissen . . .“ (49).

Bayle hatte schon dieselbe Beobachtung gemacht. Der Freigeist liebt es, seinen Unglauben zu übertreiben. „Es scheint im ganzen ziemlich klar zu sein, daß diejenigen, die in Gesellschaft mit Vorliebe die gebräuchlichsten Wahrheiten der

Religion bekämpfen, mehr behaupten, als sie tatsächlich meinen". Sie bestreiten alles, „was man sie, als sie noch Kinder waren, über die Gottheit, das Paradies und die Hölle gelehrt hat. Aber ihr Glaube ist nicht erloschen; das Feuer glimmt unter der Asche." „*Ils en ressentent l'activité dès qu'ils se consultent, et principalement à la vue de quelque péril*" (50). Was Bayle hier ausführt, wird noch in viel späteren Zeiten den gebildeten Laien immer wieder von den Geistlichen vorgehalten: diese Helden des Unglaubens wollen es nicht wahr haben, aber im Grunde ihres Herzens fürchten sie sich doch vor der Hölle. So führt der Prediger Cambacérès aus: „Solche Leute haben eher die Hölle vergessen, als daß es ihnen tatsächlich gelungen wäre, sich über sie hinwegzusetzen . . . Man kann sogar mit Sicherheit behaupten, daß die Angst vor der Hölle bei den meisten das Geheimnis ist, für das sie zwar am meisten besorgt sind, es nach außen hin nicht zu verraten, das sie aber am wenigsten zu bewahren wissen" (51). Dieses Geheimnis wollen die Geistlichen dem Ungläubigen entreißen; sie wollen ihm beweisen, daß er sein ganzes Leben lang eigentlich nur eine Komödie des Unglaubens gespielt hat. „Man gibt sich nach außen hin den Anschein, tapfer zu sein, doch im Geheimen zittert man" (52), lesen wir in einer Predigt Massillons; der Ungläubige ist im Grunde nur „ein Renommist", der angeblich nichts fürchtet, uns aber wohlweislich verschweigt, was in seinem Herzen vorgeht. Doch einmal nimmt diese Komödie des Unglaubens ein Ende. In der letzten Stunde erwacht der alte Glaube wieder. Der Ungläubige bekehrt sich. Die Kirche hat den Sieg davongetragen.

„*Lorsque menacés du coup de la mort, et qu'étendus sur le lit de votre infirmité, la vue du tombeau vous force de nous appeler au secours de votre âme; c'est là que notre ministère triomphe*" (53), lesen wir in einer Predigt von Cambacérès. Schließlich erweist sich der Glaube stärker als der Unglaube. Auf dem Totenbette müssen die Freigeister eingestehen, daß im Grunde alle ihre Bemühungen, vom Kirchenglauben loszukommen, vergeblich gewesen waren. „Warum könnt ihr denn nicht bis zu Ende diese stolze Gelassenheit zur Schau tragen? Warum zittert ihr, wenn es ans Sterben geht? Was veranlaßt euch in diesem Augenblicke, alle eure Redereien und euer ganzes vergangenes

Leben Lügen zu strafen?“ (54). Das halten die Geistlichen dieser Zeit immer wieder den Ungläubigen vor. Sie meinen: der Freigeist habe eigentlich nur mit dem Unglauben gespielt. Im Grunde sei es ihm überhaupt nicht mit seinen Überzeugungen ernst gewesen. „Das ist meist das Ende des Libertin,“ führt Molinier aus, „sobald er den Tod nahen sieht. War es dann der Mühe wert, den Tapferen zu spielen? Das ist das Ende des Freigeistes. Lohnte es sich dann, sich so vorwitzig zu gebärden und alles immer besser wissen zu wollen?“ (55).

In dem langen Kampfe zwischen Kirche und Bürgertum ist dies wohl eine der merkwürdigsten Phasen: der gebildete Laie ringt mit sich selber; er will nicht mehr glauben. Er betrachtet es als seiner unwürdig, „Volk“ zu sein und kann es mit seinem beginnenden Selbstbewußtsein nicht mehr vereinbaren, zu glauben. Er hat das Gefühl, daß er, wenn er noch glauben würde, damit seine Besonderheit aufgäbe, auf sein Recht verzichtete. Dabei ist er oft nur ein Dilettant des Unglaubens. Er weiß noch nicht recht, wie er es anstellen soll, nicht zu glauben. Er steht erst am Anfang des großen Abenteuers des Unglaubens und scheint sich selbst Mut zusprechen zu wollen. „Der Ungläubige ist ein Mensch,“ heißt es in einer Predigt Massillons, „der es nicht über sich bringen kann, festen Blickes all die schrecklichen Drohungen, die er in seiner Religion findet, zu ertragen. Deswegen sucht er eine Ablenkung: er wiederholt sich immer, daß es ja doch ganz kindisch sei, Angst zu haben. Er gleicht einem Menschen, der sich in der Dunkelheit der Nacht fürchtet und, während er einsam im Dunklen dahinwandert, ein Lied anstimmt, um den Mut nicht zu verlieren“ (56).

Massillon und andere zeitgenössische Prediger haben das Geheimnis des Freigeistes wohl oft richtig durchschaut. Nur haben sie sich dabei nicht genügend überlegt, warum denn nun eigentlich der gebildete Laie seine Ehre darein setzt, ungläubiger zu scheinen, als er es tatsächlich ist, warum er immer von Neuem bekunden will, daß er in seinem Unglauben ebenso unerschütterlich ist wie die Anhänger der Kirche in ihrem Glauben. Ein Vertreter der kirchlichen Weltanschauung behauptet, daß Menschen dieses Schlages „fürchteten, als Feiglinge zu gelten, wenn sie einem Glauben huldigten, der uns anweist, Gott zu fürchten“ — „als ob die Tapferkeit darin

bestände, gegen Gott selbst tapfer sein zu wollen . . . Wie man ein großer Junge scheinen will und stärker zu sein vorgibt, als man tatsächlich ist, so hält man mit überlegener Miene kecke Reden, oder wiederholt, was man von anderen gehört hat" (57). Diese Menschen wollen stärker scheinen, als sie tatsächlich sind; sie schämen sich, noch zu glauben. Sie machen sich und den andern etwas vor. Ist es aber im Grunde nicht ganz begreiflich, daß es dem gebildeten Laien als seiner selbst würdiger erscheinen mußte, auf jeden Glauben zu verzichten, als aus Angst noch an das zu glauben, was er auf Grund wohldurchdachter Überzeugungen nicht mehr für wahr halten konnte?

In einer Schrift über die Missionstätigkeit der Jesuiten in China aus dem Jahre 1689 findet sich ein Bericht über die Bekehrung eines chinesischen Offiziers. Wenn auch die Begebenheit in einem fernen Lande sich abspielt, so ist doch die Erzählung für die Stellung der Kirche einerseits und die des Laien anderseits recht aufschlußreich. Es handelt sich um einen tapferen chinesischen Krieger, dem Missionare die Schrecken der Hölle in den grellsten Farben ausgemalt haben. Doch er läßt sich nicht einschüchtern und antwortet den Missionaren mit folgenden Worten: „Es wäre eine Schande, wollte ein alter Offizier, wie ich es bin, sich bange machen lassen. Als ich Soldat wurde, habe ich mir vorgenommen, ein für allemal nichts zu fürchten." „Aber," so fügt er hinzu, „warum sollte ich mich denn auch ängstigen? Ich habe keinem Menschen ein Unrecht zugefügt, ich diene meinen Freunden, ich bin dem Kaiser treu; und wenn ich früher ein wenig über die Stränge geschlagen habe wie alle jungen Leute, so befleißige ich mich jetzt in meinen Vergnügungen einer großen Mäßigung." So sprach der Offizier; „jedoch", so heißt es weiter in dem Bericht, „als er dann hierauf einschlief . . ., hatte er so schreckliche Visionen von der Hölle", daß „er bei seinem Erwachen ein Christ war" (58).

Die Kirche hatte also auch hier den Sieg über den Ungläubigen davongetragen. Nun stelle man sich aber vor, was der gebildete Laie dieser Zeit über diesen und andere derartige Siege denken mußte. Er ist davon überzeugt, daß Mut eine Tugend ist und daß es recht wenig ehrenvoll ist, feige zu sein. Es gibt nun unter den Gebildeten viele, die ihr Leben lang mit

den Geistlichen auf schlechtem Fuße standen und sich über die Hölle lustig machten. Die Vertreter der Kirche rechnen aber darauf, daß, sowie es ans Sterben geht, diese kühnen Geister allen Mut verlieren und flehentlich die Kirche um Hilfe anrufen werden. Wenn es nun aber doch Menschen gibt, die bis zuletzt auf ihrem Standpunkt verharren und noch im Angesichte des Todes ihren Überzeugungen treu bleiben, wenn es Menschen gibt, „die sogar dem Allmächtigen trotzen", die, „selbst auf dem Totenbette von der Kirche nichts wissen wollen und alle Gefahren eines Unglaubens, der ihnen nichts Gewisses zu bieten vermag, auf sich nehmen und bis zum Rande der Hölle das Richtamt Gottes bestreiten" (59): werden dann die Überlebenden nicht versucht sein, in ihnen Vorkämpfer und Helden zu sehen und ihrem Vorbild zu folgen?

„Wir wollen uns die Laster und das Elend unseres Jahrhunderts nicht verhehlen", sagt ein zeitgenössischer Prediger. Zu keiner anderen Zeit habe es so viele Männer gegeben, „die in ihrem Wahnwitz es sich zur Ehre anrechnen, lieber als Philosophen als als Christen zu gelten, und die von Religion und Glauben so sprechen, als sei dies alles nur Aberglaube und Geistesschwäche" (60). Die Frage ist nur ob ihr Unglaube auch die letzte Probe bestehen werde. Als Heiden haben sie gelebt, wie das die Vertreter der Kirche ihnen so oft vorwerfen; werden sie auch als Heiden zu sterben wissen? Es ist eine Machtprobe für die Kirche. Wer wird schließlich recht behalten, der Geistliche oder der gebildete Laie? Im Angesicht des Todes wird sich die Frage entscheiden. Die Menschen werden dann beweisen müssen, ob sie tatsächlich imstande sind, die Existenz der Hölle zu bestreiten.

Die gebildeten Laien haben den Kampf aufgenommen. Im Jahre 1761 klagt ein Vertreter der kirchlichen Weltanschauung darüber, daß die Anzahl dieser „waghalsigen Menschen ständig wachse, von denen man sagt, daß sie als Philosophen gestorben sind, weil sie der Gottheit getrotzt und ihre ewige Seligkeit verloren haben". „Diese unglückliche Zeit," fügt er hinzu, „ist überreich an solchen Skandalen. Sogar die Weiber sind stolz darauf, als Ungläubige zu sterben, d. h. ohne Hoffnung, ohne Furcht Gottes" (61). Die Überlebenden fühlen sich durch das Beispiel der Sterbenden in

ihrem Unglauben bestärkt. So lesen wir in einer zeitgenössischen Predigt: „Ich sehe, wie sie alle, diese Helden der Weisheit der Zeit, sich gegenseitig ermuntern, sich gegenseitig Mut zusprechen, um ohne Angst und Bangen den verhängnisvollen Schritt zu tun, wie jeder dem anderen es vortun will, sich am Rande des Abgrundes in verhängnisvoller Weise furchtlos zu zeigen, und wie sie alle, so oft einer von ihnen zu Ehren ihres Systems, wie sie sich auszudrücken pflegen, als Weiser gestorben ist, sich dessen mit Stolz rühmen" (62).

„*Rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu*", (63) hatte Pascal gesagt. Der gebildete Laie denkt darüber jetzt anders. Welches auch seine persönliche Stellung zu der kirchlichen Weltanschauung sein mag, ob er mehr oder weniger dem Glauben treu geblieben ist, er wird in dem Kampfe zwischen der Kirche und dem Ungläubigen geneigt sein, die Partei des letzteren zu nehmen, wenn dieser bis zuletzt seinen Überzeugungen treu geblieben ist. Die Geistlichen hatten den Freigeist herausgefordert. Er, der mit solcher Überlegenheit von der Hölle und dem jüngsten Gericht spricht, solange er noch im Alltagsleben steht, soll doch erst einmal versuchen, im Angesicht des Todes seine Behauptung zu wiederholen! Der Ungläubige geht darauf ein. Die anderen warten begierig auf den Ausgang des Kampfes. Wird es sich schließlich doch noch herausstellen, daß der Sterbende im Grunde einer von diesen „Renommisten" war, „die plötzlich ganz demütig und kleinlaut werden, es mit der Angst kriegen und sterben?" (64). Oder wird er nun im Angesicht des Todes beweisen, daß er tatsächlich ein freier Geist ist, der Mensch der neuen Zeit, der mit den alten Vorstellungen und Gefühlsweisen endgültig gebrochen hat? Es ist im kleinen der große Kampf, der sich zwischen der Kirche und dem aufkommenden Bürgertum abspielt. Dieser freie Geist, der auf dem Totenbett der Kirche trotzte, wird zum Helden einer ganzen Klasse. Sollte aber der Ungläubige tatsächlich im letzten Augenblicke sich noch bekehren, so ist das doch für die Ungläubigen oder für die, die schwankend geworden sind, nicht beweiskräftig. Sie haben keine Sympathie für den Sterbenden, der im letzten Augenblick den Mut verloren hat, und werden ihrerseits versucht sein, das Abenteuer noch einmal zu wiederholen.

Furcht und Liebe

Was den Erörterungen über das Todesproblem innerhalb der religiösen Entwicklung des XVIII. Jahrhunderts in Frankreich ihren besonderen Charakter verleiht, ist der Umstand, daß es sich dabei für den Laien im Grunde viel weniger um klar formulierbare Anschauungen handelt, als um eine Reihe von Umwertungen und Wertverschiebungen, die sich nicht auf eindeutige Formeln bringen lassen. Mag der Laie auch sonst immer mehr zu der Überzeugung gelangen, daß es zum Verständnis und zur Regelung des Lebens keiner anderen Werte und Sinngebungen bedürfe, als jener, die sich aus dem Leben selbst ergeben, so kann er doch nicht behaupten, daß dies nun auch für den Tod gelte und daß das Sterben sich nach rein profanen Maßstäben deuten ließe. Er ist des Lebens mächtig geworden, nicht aber des Todes. Der Tod ist ihm ein ungelöstes Problem geblieben. Er hat keine durchgeführten selbständigen Theorien ausgebildet, die er in dieser Frage den kirchlichen Lehren entgegen stellen könnte. Ja, man kann sogar sagen, daß er sich eigentlich gar nicht das Problem stellt. Irgendwie drängt er die Frage selbst zurück, ohne daß er sie doch ganz vergessen könnte. Er kann es doch nicht verhindern, daß sie sich ihm irgendwie manchmal stellt; er kann eine gewisse Unruhe nicht los werden. Zugleich hat er aber das Bewußtsein, daß es jedenfalls seiner nicht recht würdig sei, vor dem Tode zu bangen, ganz abgesehen davon, wie man sich schließlich zu der Frage der Unsterblichkeit stellen möge.

Die Vertreter der Kirche denken darüber anders. Sie sehen in der Furcht vor Tod und Hölle ein wesentliches Moment im katholisch-christlichen Erlebniszusammenhang, das erhalten werden muß. „Was auch immer die Ungläubigen sagen mögen, um die Furcht Gottes herabzusetzen," heißt es in der Predigt eines Jesuiten, „es bleibt doch wahr, daß Gott dieser Furcht seinen Ruhm verdankt, die Gnade ihre Siege, die Religion ihre Altäre, die Tugend ihre Verdienste, und daß ihr alle Sünder ihr Heil und ihre Bekehrung verdanken" (65). So muß man denn Gott fürchten, und damit man nie aufhöre ihn zu fürchten, ist es nötig, daß man stets an den Tod denke. Darum haben auch die Philosophen unrecht, wenn sie uns lehren wollen, wie man dem Tode mit Gleichgültigkeit ins Angesicht schauen könne. *„Il n'y a rien de plus inutile*

que les efforts que font les philosophes païens, et ceux qui raisonnent en païens, comme Montaigne, pour délivrer les hommes de la crainte salutaire de la mort", schreibt Nicole. Und er fügt hinzu: „Weit entfernt, daß man die Todesfurcht bei den gewöhnlichen Sterblichen als einen auszurottenden Fehler ansehen darf, soll man im Gegenteil die Gleichgültigkeit, mit der sie dem Tode gegenüberstehen, als eines der größten Übel betrachten, gegen das man dadurch ankämpfen muß, daß man in den Herzen eine heilsame Todesfurcht erweckt" (66). Der Gläubige soll den Tod fürchten; „der von dem heiligen Geiste erleuchteten Kirche liegt nichts so sehr am Herzen," sagt ein Jesuitenprediger, „sie ermahnt die Gläubigen, sie dringt auf sie ein, sie macht ihr Heil abhängig" (67) von der Todesfurcht. So ist es auch ganz folgerichtig, wenn die Prediger nun „zu den stärksten und wirksamsten Mitteln" (68) greifen, um ständig in den Herzen der Gläubigen die Furcht vor Tod und Hölle wach zu halten und denen, die in ihrem Glauben schon schwankend geworden sind, die Schrecken der ewigen Verdammnis in den grellsten Farben auszumalen.

Aus vielen Berichten, die uns aus dem XVIII. Jahrhundert überkommen sind, geht hervor, daß die Prediger und besonders die jesuitischen Missionare in dieser Hinsicht häufig große Erfolge davon getragen haben. Das Bild der Hölle hat damals manchen bekehrt. So lesen wir, um nur ein Beispiel anzuführen, in einem Berichte, den ein Gegner der Jesuiten aus Amiens an die jansenistische Zeitschrift: Les Nouvelles Ecclésiastiques, gesandt hat: „Fest davon überzeugt, daß die Furcht vor den Höllenstrafen für sich allein genügt, um die Herzen zu ändern", haben die Jesuiten „ihren Gesichtspunkt mit großem Nachdruck zur Geltung gebracht. Sie haben es so gut verstanden, in ihren Predigten über die Hölle Schrecken und Furcht in den Herzen der Gläubigen zu erwecken, daß ihre Reden, die immer wiederholt wurden und mit ganz außerordentlicher Heftigkeit und glühenden Pathos gehalten waren, in der Stadt mehrere Fälle von Geistesstörung verursacht haben, denen gegenüber alle üblichen Behandlungsweisen sich als erfolglos erwiesen".

Aus diesem Bericht, wie aus vielen anderen, die ganz ähnlich lauten, geht hervor, daß die „Höllenpredigten" tatsächlich eine starke Wirkung ausgeübt haben. Aber wie wir

ebenfalls aus mancher Nachricht schließen können, ist es wohl zweifelhaft, daß diese Wirkung tatsächlich lange vorgehalten hat. So heißt es am Schlusse des oben angeführten Berichtes, daß die jesuitischen Missionare kaum die Stadt verlassen hatten, als man wieder genau so weltlich gesinnt war und in den Sünden dahinlebte, wie vordem. „Es herrschen wieder derselbe Luxus, der gleiche Leichtsinn, die gleichen Leidenschaften. Was diese neuen Baumeister so vorschnell aufgebaut hatten, ist ebenso schnell wieder in sich zusammengesunken, weil es auf Sand gebaut war . . .“ (69). So ist es auch begreiflich, daß manche geistlichen Würdenträger von den jesuitischen Bekehrungsmethoden nichts wissen wollten. Ein Bischof von Angers erklärt, daß man sich sehr täusche, „wenn man diese ersten Erschütterungen eines aufgeschreckten Gewissens für eine wirkliche Bekehrung ansähe“, und „daß nichts der christlichen Vorstellung eines wahrhaft frommen Lebens ferner läge, als dieses Hin und Her, und dieser Wechsel von Rückfällen und sogenannter Buße, von Tod und Leben“ (70).

Dieses plötzliche Aufwachen des Glaubens, diese Bekehrungen, die nicht dauern, sind häufige und charakteristische Erscheinungen für eine bestimmte Phase der religiösen Entwicklung im XVIII. Jahrhundert in Frankreich. Das Leben hat schon in vielem seinen christlichen Charakter verloren; der Tod hingegen hat ihn oft noch bewahrt. In der Seele der Menschen ringen dann oft Tod und Leben miteinander. Dieser Kampf spielt sich meistens nicht am hellen Tage ab, nicht in den Bewußtseinsschichten, in denen verstandesmäßige Erwägungen vorherrschen und Glaube und Unglaube mit Gründen einander bekämpfen. Der Schauplatz dieses Kampfes findet sich in gewissen Schichten der Seele, von denen das Individuum selbst oft keine klare Vorstellung hat. So kommt es denn vor, daß unbewußte oder halbbewußte Gefühlsweisen und Triebe plötzlich wieder erwachen, und daß das Vergangene, scheinbar lägst Erloschene wieder lebendig wird. Damit rechnen eben vor allem die jesuitischen Missionare, und der Erfolg hat ihnen oft recht gegeben. Aber schließlich behielt doch das Leben die Oberhand. Die Furcht vor der Hölle erwies sich als ungenügend, um in diesen Menschen einer anderen Zeit das christliche Erlebnis in seiner Totalität

wieder zu erwecken. Die Furcht allein konnte dazu nicht ausreichen.

„Manche Sünder", so schreibt der Jansenist Mésenguy, „fassen, im Angesicht der ewigen Höllenstrafen von Schrecken gepackt ... den Entschluß, sich nach außen hin sündhafter Handlungen zu enthalten ... Solche Menschen hegen in ihrem Herzen Sklavengefühle" (71). Die Jansenisten werfen den Jesuiten das immer wieder vor: die Kinder Gottes zum Range von Sklaven herabgedrückt zu haben. Das hätten sie dadurch getan, daß sie lehrten, eine „Attrition", „die nur aus der Furcht vor der Hölle entspringt, ohne Liebe oder Liebesbeginn, genüge, damit den Menschen in den heiligen Sakramenten ihre Sünden erlassen werden, so schwer auch diese sein mögen ... Christus habe deswegen sein Blut vergossen, um den Menschen die schwere Last der Liebe dadurch abzunehmen, daß er die Sakramente gestiftet hat, wodurch ein jeder sich unschwer retten könne, ohne sich den mühsamem Zwange unterwerfen zu müssen, daß er Gott liebe; und das gälte selbst für die, die sich am meisten weltlichen Lüsten hingeben und deren Leben nur ein fortwährender Wechsel von Beichten und von Sünden sei, die sie nur deswegen bereuten, weil sie sich davor fürchteten, ewig in der Hölle zu brennen, d. h. weil sie eine Furcht in ihrem Herzen hegten, die, wie es die heiligen Väter ausführen, wohl die Hand zurückhält, aber nicht das Herz heilen kann" (72).

Genügt es, daß die Sünder sich vor der Hölle fürchten? So könnte man die Frage formulieren, über die man im XVII. und XVIII. Jahrhundert in Frankreich viel hin und her gestritten hat. „*La crainte servile des peines est suffisante pour justifier le pécheur. Elle exclut la volonté de pécher. Elle nous rend enfants de Dieu. Ce sont des propositions que plusieurs nouveaux théologiens soutiennent*" (73), heißt es bei Du Pin. Man nennt dies: 'Attritionismus', und die Jansenisten haben immer wieder den Jesuiten vorgeworfen, daß sie dieser Lehre huldigten, einer Lehre, die gewissermaßen einen „Abriß der ganzen Moral des Kasuisten" (74) darstelle und den Geist des Christentums fälsche. Doch sind die Verteidiger dieser Theorie nicht nur bei den Jesuiten zu finden. Wie ein Jansenist im Jahre 1773 feststellt, hat der Attritionismus überall Anhänger gefunden. „Es ist bekannt," heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques, „auf welchem Widerstand bei den fanatischen Geistern

der Sorbonne (denen der Erzbischof von Paris seine Unterstützung leiht), die elementare Lehre des Christentums gestoßen ist, die verkündet, daß die Attrition, die der bloßen Furcht vor der Hölle entspringt, nicht von sich selbst aus den Willen zur Sünde ausschließen kann" (75). Der Erfolg des Attritionismus, dessen Ursprünge ja viel weiter zurückliegen, im XVIII. Jahrhundert hat an sich nichts Überraschendes, wenn man den allgemeinen Charakter der Krisis des katholischen Erlebnisses in der Neuzeit in Betracht zieht.

Der Erlebniszusammenhang, wie er das katholisch-religiöse Bewußtsein charakterisiert, löst, so sahen wir, sich immer mehr auf. Es schwindet die Totalität des christlichen Erlebnisses. Die verschiedenen Motive, die darin vorherrschend waren, können dabei noch nebeneinander weiter bestehen. Nur wird es immer schwerer, sie noch als Einheit zu fassen und zu erleben. Es geschieht dann, daß dieses oder jenes Motiv, das so für sich gesondert hervortritt, herausgelöst aus dem Gesamtzusammenhang, seine eigentliche Bedeutung verliert und schließlich den Sinn des Ganzen, das es irgendwie zu repräsentieren vorgibt, fälscht.

Die beiden Motive der Furcht und der Liebe Gottes bildeten in dem christlichen Erlebnis einen inneren Zusammenhang; sie gehörten dem gleichen Erlebnis an. Nun treten sie auseinander: es kann vorkommen, daß der Gläubige Gott liebt, ohne die Hölle zu fürchten; meistens aber wird das Gegenteil der Fall sein: er wird die Hölle fürchten, ohne Gott zu lieben. Die Jesuiten — nicht alle übrigens — haben es, wie häufig in solchen Fällen, verstanden, sich mit den bestehenden Verhältnissen und Möglichkeiten abzufinden. Sie sind aber noch weiter gegangen und haben theologische Formen ausgebildet, um die Änderungen, die sich in dem religiösen Bewußtsein vollzogen hatten, gewissermaßen zu legitimieren. Hier liegen dann aber auch die Schranken ihrer Methoden und die Gründe, warum sie oft mehr schädlich als förderlich gewirkt haben. Sie sind oft der Versuchung unterlegen, das in theologisch-dogmatischer Weise zu formulieren, was im Grunde besser unausgesprochen geblieben wäre. Man darf nicht vergessen, daß sie nicht nur „Diplomaten" sind, sondern auch Theologen. Und oft verdirbt der Theologe durch theologisch-kasuistische Formulierungen, was der Diplomat aufgebaut hatte.

Wenn nun aber auch die jesuitische Lehre sich im Allgemeinen durchgesetzt hat, so sehen doch manche Geistliche nicht ohne Besorgnis, wie die Gläubigen immer mehr das Gefühl der Liebe zu Gott einbüßen und schließlich nur noch Furcht vor der Hölle haben. „Was würdet ihr von der Büßerin des Evangeliums denken," heißt es in einer zeitgenössischen Predigt, „wenn sie, als sie sich dem Heiland zu Füßen warf, folgendermaßen gesprochen hätte: 'Herr, ich flehe um Vergebung für meine schrecklichen Sünden; ich sehe ein, wie schlimm ich gehandelt habe; doch will ich euch nichts vormachen: wenn ich mich so vor euch demütige, so ist es nicht deswegen, weil ich euch liebe; ihr und eure Gaben seid mir im Grunde ziemlich gleichgültig. Aber ihr habt mir von den Qualen der Hölle ein so schreckliches Bild entworfen, daß mir dabei ganz angst und bange geworden ist, und wenn ich jetzt zu euch komme, so geschieht es deswegen, weil ich Angst habe, aber durchaus nicht, weil ich euch liebe'" (76). Es kann doch nicht genügen, daß man Gott einfach fürchtet, so führen dann die Prediger weiter aus. „Es ist nicht statthaft," sagt Bourdaloue, selbst ein Jesuit, „daß man Gott fürchte, ohne ihn zu lieben". „*Sans cela, votre crainte n'est qu'une crainte servile, qui ne suffit même pas pour le salut*" (77).

Aber alle solche Ermahnungen konnten im Grunde wenig fruchten. Die Furcht vor der Hölle blieb das Entscheidende; sie ist bei vielen zu der einzigen und ausschließlichen Form ihres Glaubens geworden. „Ich schäme mich zu berichten, was ich in dieser Hinsicht mit meinen eigenen Augen gesehen habe," sagt der Pfarrer von Gap. „Es kommen Leute zu mir, die mir ungeheuerliche Sünden beichten, aber aus keinem anderen Grunde, als weil sie sich davor fürchten, in der Hölle zu brennen. Sie haben mir dabei zugestanden, daß, wenn die Höllenstrafen in nichts anderem beständen, als daß man Gott nicht von Angesicht zu Angesicht schauen dürfe, sie ihre Sünden niemals gebeichtet, sondern sie ruhig weiter begangen hätten" (78).

Für viele Gläubige ist Gott nichts weiter mehr als ein Gespenst, das Gespenst des Todes. Im Grunde ist ihm nur noch diese eine Rolle geblieben. An Gott glauben, gläubig sein überhaupt bedeutet dann schließlich weiter nichts, als an die Hölle glauben. Was könnte es dann noch helfen,

daß man die Liebe zu Gott predigt? „Kurz, man mag noch soviel hin und her reden", sagt ein Theologe der alten Schule, „und mit Gott schachern: Gott wird immer nur die lieben, die ihn selbst von ganzem Herzen lieben" (79). Nur sind eben die Zeiten vorbei, in denen dies noch möglich war, und daraus erklärt sich im tiefsten Grunde die verschiedenartige Einstellung der Jesuiten und der Jansenisten. Die Jesuiten wollen auf alle Weise verhüten, daß die Masse der Kirche untreu werde und dadurch des Heils verlustig gehe. Die Jansenisten hingegen stehen auf dem Standpunkt, daß immer nur wenige erwählt sind. So werfen sie auch den Jesuiten vor, daß sie dem Menschen die Erlangung der Seligkeit zu leicht machen. Die Lehre, schreibt ein Jansenist, „nach der die Furcht als solche ausreichend ist, öffnet den Himmel für eine Unzahl von Sündern und gestattet allen, ins Paradies zu gelangen" (80). Oder ein anderer jansenistischer Schriftsteller erklärt: wer gewisse Stellen in den Schriften der Attritionisten läse, könnte wohl versucht sein zu meinen, „daß es nicht, wie der Heiland gesagt hat, nur wenige Erwählte gibt, sondern daß im Gegenteil ihre Anzahl eine sehr große sein muß, und die Pforte, die zum Leben führt, sehr weit ist. Denn gibt es in der ganzen christlichen Welt einen einzigen Sünder, der nicht die Hölle fürchtet und der sich nicht Vorwürfe macht, wenn er sich gegen Gott versündigt hat, freilich nicht deswegen, weil Gott allgütig und die Liebe ist, sondern eben, weil er in seiner Rache gegen die Sünder schrecklich ist?" (81).

Nun läßt sich aber nicht leugnen, daß man, wenn man gegen den Unglauben ankämpfen will und das zu retten versucht, was in dieser Hinsicht überhaupt noch zu retten ist, den Kindern der Zeit nicht allzuviel zumuten darf. Die Höllenfurcht ist dann das wirksamste und schließlich auch wohl das einzig wirksame Mittel. „Obwohl die Gnade über mehr als ein Mittel verfügt, um die Sünder zu bekehren," heißt es in einer zeitgenössischen Predigt, „so scheint es doch, daß die Furcht das wirksamste aller Mittel ist. Des Menschen Herz ist allzu undankbar, um allein auf Grund der Wohltaten, die er von Gott empfangen hat, sich zum Herrn zu wenden. Der Mensch ist zu sehr in den Banden des Fleisches befangen, um sich durch die bloße Hoffnung auf unsichtbare Güter bestimmen zu

lassen; er ist zu sehr der Knecht seiner Sinne, als daß er sich aus dieser Knechtschaft allein durch die Liebe zur Gerechtigkeit befreien könnte." So bleibt also nichts anderes übrig, als dem sündigen Menschen Furcht einzujagen. „Wehe denen," so heißt es in einer weiteren Stelle dieser Predigt, „die aus ihren Gedanken zu verscheuchen suchen, was sie beunruhigt, und die furchtbare Vorstellung eines Gottes der Rache aus ihrem Geiste bannen wollen. Es sei ihnen kund, daß nur furchtsame Seelen mit Hoffnung dem jüngsten Gericht entgegensehen können" (82).

Das schließt nicht aus, daß manche Vertreter der kirchlichen Weltanschauung es im Grunde bedauern, daß sie zu solchen Mitteln greifen müssen. „Ist es denn wirklich nötig, o Herr, daß wir allezeit das schreckliche Bild des jüngsten Gerichts zu Hilfe rufen müssen, um uns von unserer Feigheit und Schwäche zu heilen? Ist es denn wirklich so, daß Dankbarkeit und Liebe in unserer Seele nur immer einen rasch wieder verschwindenden Eindruck hinterlassen? Gibt es denn kein anderes Mittel, um zu verhüten, daß dieser Eindruck sich gleich wieder in unserer Seele verwische, als nur die Furcht? O Scham, o Schmerz! Wie ist es möglich, daß ein Gott der Gnade und der Liebe weniger unser Herz rührt als ein Gott des Donners und der Rache?" (83).

Andere Vertreter der kirchlichen Weltanschauung erwägen die Möglichkeit, anstatt immer nur die Qualen der Verdammten zu beschreiben, die Freuden der Seligen in leuchtenden Farben zu schildern und so die Hoffnung auf das Paradies an die Stelle der Furcht vor der Hölle zu setzen. „Ich weiß nicht,", schreibt im Jahre 1760 Caraccioli, „warum man uns nur immer von den körperlichen Qualen der Verdammten spricht und niemals von den erhabenen Gefühlen der Seligen". Um diesem Mangel abzuhelfen, sucht er nun selbst ein Bild von den himmlischen Genüssen zu entwerfen, die der Erlösten harren. „Man kann mit Sicherheit behaupten", so führt er aus, „daß jeder, der zu ewiger Seligkeit aufersteht, unaussprechliche Freuden empfinden wird, die so rein, so wunderbar sind und so sehr alles übersteigen, was wir jetzt empfinden, daß ein Mohamedaner sich schämen müßte, an ein Paradies voll fleischlicher Lust geglaubt zu haben . . . Was sind unsere irdischen Genüsse anders, als ein bloßer

Sinnenkitzel, weit eher dazu angetan, uns in die Irre zu führen als uns wirkliche Befriedigung zu gewähren? Aber diese selben Genüsse werden wir im Himmel in geläuterter Form empfinden ... So werden sie zu einer unaussprechlichen Seligkeit werden. Hienieden kennen wir keine anderen Genüsse als jene, die uns unsere Sinne vermitteln, Essen und Trinken? Aber die Gottheit, deren Reichtum keine Grenzen kennt, vermag sie nicht in unserem Leibe tausende von Empfindungen zu wecken, von denen wir überhaupt keine Ahnung haben?" (84).

Aber diese und ähnliche Beschreibungen der himmlischen Seligkeit scheinen wenig Wirkung ausgeübt zu haben und sind auch wohl wenig dazu geeignet, in dem Gläubigen einen tiefen und nachhaltigen Eindruck zu hinterlassen. Die Hölle erwies sich als viel wirkungskräftiger. „Die Furcht vor den ewigen Höllenstrafen, stellt der Prediger Elisée fest, scheint in der Tat der stärkste Beweggrund zu sein, um dem Reize der falschen Lüste zu widerstehen. Die Hoffnung auf Belohnung der Tugend kann die Menschen zum Guten wenden; aber diese Hoffnung schöpft ihre ganze Kraft aus der Liebe zu den himmlischen Gütern; und diese Liebe ist niemals stark in den Herzen derer, die von heftigen Leidenschaften beherrscht werden" (85).

So scheint es wohl, daß bei denen, die noch gläubig geblieben sind, die Furcht über die Hoffnung den Sieg davon getragen hat. Ihnen bedeutet die Hölle weit mehr als der Himmel. Wenn es sich nur um Verlust und Gewinn der Seligkeit handeln würde, so möchten sie wohl das Risiko auf sich nehmen. Manche Prediger scheinen übrigens einer solchen Denkweise nicht allzufern gestanden zu haben. „Wenn es noch feststände," lesen wir in einer Predigt, „daß wir in dieser bedeutsamen Angelegenheit des Heils unserer Seele, im schlimmsten Falle nur den Verlust des höchsten Gutes zu befürchten hätten, so wäre ich weniger gegen eure Sorglosigkeit aufgebracht. Aber wenn ihr euer Seelenheil verscherzt habt, was dann? Was wird dann aus euch werden? Wißt ihr denn nicht, daß es für euch nach dem Tode nichts anderes geben kann als Himmel oder Hölle" (86).

Die Furcht wird so immer mehr zum treibenden Moment alles Glaubens. Sie glauben; denn sie fürchten, könnte man sagen. Das gilt vor allem von dem verschämten Gläubigen.

Doch da die Furcht nun einmal ein Gefühl ist, das keiner sich gerne eingesteht, konnte es leicht dazu kommen, daß sich schließlich der gebildete Laie überhaupt davor schämte noch zu glauben. „Freilich die Furcht vor der Hölle," sagt ein zeitgenössischer Prediger, „gehört nicht zu den Gefühlen, die man vorzugsweise bei denen findet, die die Tugend lieben; aber," so fügt er auch hinzu, „es gibt nur wenige solcher Seelen, die die Liebe zum Guten und die Dankbarkeit zur Pflichterfüllung anhält. Auf den Durchschnittsmenschen macht die Furcht vor dem, was ihm droht, größeren Eindruck als alles Übrige" (87). Darin liegt das Eingeständnis, daß schließlich doch die Furcht vor der Hölle nicht recht zu dem Bilde paßt, das man sich von einem „tugendhaften" Menschen machen möchte. Darum ist es auch nicht erstaunlich, daß für den gebildeten Laien der Glaube immer mehr als Schwäche gilt, als etwas, was gerade noch gut genug für das Volk ist, dem ehrbaren Bürger aber nicht mehr ziemt.

Die Hölle als Metapher

Die große religiöse Krisis des XVIII. Jahrhunderts in Frankreich kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Einmal wird man dabei an eine Reihe von Bedenken und Erwägungen denken müssen, die die Dogmen als solche betreffen und in denen Verstand und Kritik eine entscheidende Rolle spielen. Gewisse Lehren erscheinen als nicht mehr glaubhaft; gewisse Vorstellungen sind für den gebildeten Laien nicht mehr zeitgemäß. Hier handelt es sich vor allem um methodische Beweisführungen, um entgegengesetzte Behauptungen, um eine Prüfung bestimmter Voraussetzungen u. dgl. m. Hiervon läßt sich nun eine Erlebniskrisis im engeren Sinne unterscheiden. Der Ungläubige stößt sich ja nicht nur an gewissen Widersprüchen oder logischen Unzulänglichkeiten, die er in der Lehre der Kirche feststellt, sondern, was ihm vor allem Schwierigkeiten bereitet, sind gewisse Dogmen, die seinen Gefühlen widerstreiten. Das gilt für die Prädestinationslehre, aber auch für andere Dogmen. Wenn der gebildete Laie behauptet: das verstehe ich nicht, so bedeutet dies in vielen Fällen: mein Gefühl empört sich dagegen; es erscheint mir nicht nur wenig glaubhaft, sondern es stößt mich ab.

Die katholischen Apologeten müssen beides berücksichtigen; sie müssen sowohl die „intellektuellen" Einwände widerlegen, als auch die Gefühlswiderstände beseitigen. Doch damit sind sie noch nicht am Ende ihrer Mühe. Die Diskussion könnte sich endlos fortsetzen, ohne daß sich der Ungläubige oder der Katholik, der schon in seinen Glauben schwankend geworden ist, bekehren ließe. Es muß ihm irgendwie, man möchte sagen, in unmittelbarerer Weise, als es meistens in den oft rein theoretischen Diskussionen der Fall ist, zu Gemüte geführt werden, daß er allen Anlaß habe und daß es in seinem eigenen Interesse liege, zu glauben; d. h. das Problem muß schließlich irgendwie aus der abstrakt-unpersönlichen in die persönlich-konkrete Sphäre übertragen werden.

Beide Problemstellungen sind durchaus nicht gleichbedeutend. Das beweist schon das berühmte Argument Pascals, von dem oben die Rede war. Denn schließlich kommt es dabei darauf hinaus, daß auch dann, wenn der Ungläubige durch Argumente anderer Art sich nicht überzeugen läßt oder eben gerade dann, er doch ein Interesse daran hat, zu glauben, um all den schrecklichen Wirkungen zu entgehen, die sein Unglaube im Jenseits für ihn haben würde, wenn sich schließlich herausstellte, daß die christliche Religion dennoch wahr ist. So handelt es sich hier um ein psychologisches Motiv, das zum Glauben veranlassen soll, und nicht mehr um eine bloß darzustellende Beweisreihe, wenn auch das von Pascal angeführte Motiv in logisch-methodischer Form dargelegt wird. Welchen Anlaß habe ich, zu glauben? (und nicht einfach: welches sind die Gründe des Glaubens?), so kann man diese neue Problemstellung kurz zusammenfassen.

Nun aber ist dieses psychologische Motiv kein anderes als die Furcht, als die Angst davor, daß man sich schließlich doch noch irren könnte, wenn man die Wahrheit der katholischen Religion bestreitet, und man infolgedessen der ewigen Verdammnis entgegengeht. Dabei ist keineswegs notwendig, daß das Gefühl der Furcht logisch auf der Wahrscheinlichkeitsrechnung begründet sei. Das Wesentliche ist eben das Motiv selbst, das zum Glauben führen soll. Nun ist aber klar, daß, wenn man einmal das Furchtmotiv als solches gelten läßt, dieses Motiv nicht nur den Ausgangspunkt für das religiöse Erlebnis bildet, sondern irgendwie als wesentliches,

fortwirkendes Moment in diesem Erlebnis erhalten bleibt. Der Mensch glaubt dann nicht nur, weil er sich fürchtet, sondern sein Glaube bleibt gewissermaßen Furcht; und die Vorstellung der Hölle, die bei der Erweckung der Furcht und der Entwicklung des nachfolgenden Glaubenserlebnisses eine entscheidende Rolle spielt, wird auch weiterhin eine überragende Bedeutung haben. Es entsteht dann aber die Frage, ob denn ein so geartetes Glaubenserlebnis wirklich den christlichen Anforderungen entspricht, oder, wie es die Theologen ausdrücken, ob sich Gott damit zufrieden geben könne. Bestreitet man es, so setzt man sich der Gefahr aus, daß eben dann der wirkungskräftigste Antrieb zum Glauben schwindet. Findet man sich hingegen damit ab, so setzt man sich der anderen Gefahr aus, daß der Wert des christlichen Erlebnisses herabgemindert wird, ja daß, wie wir schon gesehen, schließlich die Christen sich nur noch verschämt eingestehen mögen, daß sie noch gläubig sind.

Damit stoßen wir auf einen weiteren Widerspruch, auf den Widerspruch zwischen dem, was man die ideale Bedeutung des christlichen Erlebnisses nennen könnte, und dem Realitätswert dieses Erlebnisses. Irgendwie muß man sich doch den Christen als den idealen Menschen denken. Seine Gefühls- und Denkweisen müssen etwas höheres bedeuten als die des weltlichen Menschen. Trifft das aber nun auch für den vorwiegend furchtsamen Gläubigen zu? Gewiß, sein Denken ist häufig auf die Ewigkeit, auf etwas Übersinnliches gerichtet, während der Ungläubige in den Tag hinein lebt und sich durch zeitliche Erwägungen bestimmen läßt. Aber dabei läßt sich der furchtsame Gläubige durch ein Gefühl leiten, das sicherlich als solches nichts Überirdisches hat und im engsten Zusammenhang mit seinen persönlichen Interessen steht. Will man nun hingegen, im bewußten Gegensatz dazu auf eine Veredelung des Gefühls hindrängen, dann stellt sich die Frage, ob denn die „hohen" Gefühle als ebenso widerstandskräftig im Leben sich erweisen werden, wie die mehr instinktmäßigen Triebe.

Die Kirche befindet sich in einer Defensivstellung. Der Glaube muß erhalten bleiben. Es gilt den immer stärker werdenden Einflüssen, den die profanen Werte und Sinngebungen ausüben, standzuhalten. Wird ein rein „ideales"

Glaubenserlebnis dazu genügen? Muß nicht der Glaube mehr als je sich den Menschen als etwas Notwendiges, als etwas Zwingendes darstellen, als etwas, was mit den menschlichen Lebenstrieben im innigsten Zusammenhang steht, was den Menschen durchaus persönlich betrifft? Es wäre ganz unangebracht, zugunsten idealer Forderungen bestimmte Motive, die an sich nichts Rühmenswertes darstellen, aus dem religiösen Erlebnis ausschalten oder auch nur abschwächen zu wollen. Kann man denn aus dem religiösen Erleben die Furcht ausschalten ohne den Glauben zu zerstören? Die Frage hat ihre Bedeutung, insofern sie uns die Problemstellung besser verstehen lehrt, wie sie sich für die Kirche aus einer veränderten Zeitlage ergab, in der der Widerstreit zwischen dem idealen Momente der Gottesliebe und dem realistischen Motiv der Todsfurcht in besonders schroffer Form hervortreten mußte. Der Quietismusstreit ist hierfür zum mindesten von symptomatischer Bedeutung.

„In Einfalt zu lieben, und sich zu vergessen in dem, den man liebt", sind die Mittel um alle Furcht zu überwinden, schreibt Fénelon. „*Voilà ce qui rend la mort douce et précieuse. Quand on est mort à soi, la mort du corps n'est plus que la consommation de l'œuvre de grâce*" (88). So dachte Fénelon über Liebe und Tod. Aus „diesen Christen, die feige und von sich selbst erfüllt sind", hätte er sozusagen Helden machen wollen, heroische Mystiker, die ganz nur von Gottesliebe erfüllt die Hölle nicht mehr fürchteten. „Aber die interesselose Liebe erscheint als eine Quelle von Täuschungen und verabscheuungswürdiger Gottlosigkeit" (89), klagt er in einem seiner Briefe. Seine Gegner mißtrauen denen, die den menschlichen Bedingtheiten nicht genügend Rechnung tragen und den Sterblichen mehr zumuten als ihre Schwäche zuläßt. „Die Liebe Gottes", so führt einer seiner Gegner aus, „hat ihr Kreuz, ihre Arbeit, ihren Zwang. Sie hat auch ihre Ruhe, ihre Freiheit, ihre unschuldigen Freuden; sie hat ihr Geheimnis, ihre lichten Augenblicke, ihre Vorrechte; die göttliche Liebe hat ihre Demütigungen, ihre dunklen Augenblicke, ihr Zagen auf dem Ölberg. Sie hat auch auf dem Berge Tabor ihre Augenblicke der Verzückung, ihre Höhepunkte, ihre Vollendung . . . aber niemals entzieht sie sich dem Joche der allgemeinen Gesetze und der christlichen Gebräuche; niemals sucht sie

nach Erlebnissen, die jenseits der Grenzen liegen, die der Glaube vorgezeichnet hat" (90).

Wenn das religiöse Erlebnis, so wenden die Gegner Fénelon gegenüber immer wieder ein, sich allzusehr sublimiert, verliert es seinen Wirklichkeitscharakter; es verflüchtigt sich, es verfließt in nichts, es verliert allen Zusammenhang mit den tatsächlichen Lebensbedingungen. Wenn man auf dem Wege, den Fénelon beschritten hat, weiter schreitet, so „werden die Antriebe der Liebe," schreibt Bossuet, „einer nach dem andern schwinden, und wenn man die Liebe immer mehr und mehr sublimiert, so löst sie sich schließlich in nichts auf." Zuletzt bleibt nichts anderes übrig als ein „falscher Edelmut" Gott gegenüber und ein irrtümlicher Verzicht auf alles das, was uns selbst betrifft, so daß man von Gott nichts mehr „für sich selbst erbitten mag". Gegenstand des Glaubens wird eine Art unpersönlicher Gottheit, die man nur noch in abstrakten und allgemeinen Formen auffaßt (91). Dann hat auch der Mensch aufgehört, ein lebendiges Individuum mit allen seinen Schwächen und Sünden zu sein, und es bleibt nur ein Götze übrig. „Gott allein," heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques, „kann interesselos lieben, weil er sich selbst genügt und er nichts zu erwarten hat von einem äußeren Gegenstand seiner Liebe" (92).

So wird von dem Quietismusstreit das Problem: Furcht und Liebe in neuer, eigenartiger Weise beleuchtet. Die Furcht erwies sich und mußte sich immer mehr als das stärkere Motiv im Vergleich zu der Liebe erweisen. Fénelon aber wollte das Verhältnis gewissermaßen umkehren. Die Liebe soll alle Furcht überwinden, und dies wird der Fall sein, wenn der Mensch ganz nur noch in Gott lebt, wenn er die Gottheit ohne Rücksicht auf alles Eigeninteresse zu lieben versteht. Die Gegner werfen ihm vor, daß er gewissermaßen eine Gefühlshäresie begehe; er zerstöre das religiöse Grunderlebnis, indem er nur eines der beiden Momente gelten lassen wolle. Man könne, so meinen sie, das religiöse Erlebnis nicht über ein gewisses Maß hinaus sublimieren, ohne ihm seine eigentliche Kraft zu nehmen. Es könne sich nicht nur von hohen Gefühlen und idealen Anschauungen nähren. In ihm muß sich die ganze Lebenswirklichkeit spiegeln. Sie meinen, der Glaube könne eine Macht im menschlichen Leben nur dann darstellen, wenn er den ganzen

Menschen umfaßt. Dann gilt es, die verschiedenen Gefühlsmotive so zu temperieren, daß aus ihnen ein wohlgebildetes und in sich dauerhaftes Ganze entstehen kann, und daß so immer wieder der Erlebniszusammenhang von Neuem sich bilden kann, in dem das Wesen des katholischen Bewußtseins seinen Ausdruck findet. Die Gegner werden dabei nicht leugnen, daß dieses oder jenes Motiv, für sich betrachtet, im Grunde nichts Anziehendes hat, die Angst vor der Hölle z. B. oder überhaupt dieser ganze Umkreis von egozentrischen Gefühlen und Wollungen, für die Gott sich immer nur als ein Mittel darstellt. Aber es darf nicht anders sein: der Katholik muß um sein Seelenheil bangen; er muß sein eigenes Interesse niemals von der Liebe zu seinem Gotte trennen. Der ganze Mensch muß glauben, der Glaube muß alles umfassen, nicht nur das Höchste. „*Dieu trouve bon que la vue de notre intérêt entre pour quelque chose dans les sentiments que nous avons pour lui*" (93), heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques.

Dazu kommt nun noch, daß die Gefühlsweisen, die man geneigt ist, am höchsten zu schätzen, meistens nicht dieselbe Wirklichkeit, die gleiche Festigkeit haben, wie sie den weniger wertvollen Gefühlen zukommt. Die Liebe zu Gott allein, losgelöst von allen andern emotiven Ingredienzien, könnte schließlich leicht in verschwommene, lebensfremde Stimmungen ausarten, meint Bossuet. Man wisse dann nicht mehr recht, was man fühle und ob man überhaupt noch etwas fühle. Alles dies ist bei dem, der sich vor der Hölle fürchtet, so wenig auch seinen Beweggründen als solchen ein Wert zukommt, nicht zu befürchten. Er weiß, was er tut und kann genau bestimmen, wovor er sich fürchtet. Spekulation und Phantasie spielen dabei keine Rolle; die Einbildung hat keinen Anteil daran. Anders steht es mit denen, die das religiöse Erlebnis auf die Gottesliebe in ihrer reinsten und höchsten Gestalt einschränken möchten. Sie verachten die Furcht und vermeinen in Höhen schweben zu können, die den meisten Sterblichen auf immer unzugänglich bleiben müssen. Aber ihr mystisches Heldentum beruht zum großen Teil auf Gefühlen, die bloß in ihrer Einbildung existieren. Ist es nicht oft ein bloßes Spiel der Phantasie, wenn sie behaupten, sich von allen menschlichen Daseinsbedingungen loslösen zu können und in sich das Gefühl der Furcht durch restlose Hingabe an Gott ertötet zu haben?

„*La terre est couverte de leurs cantiques où l'on méprise l'enfer et la damnation*", sagt Bossuet. Aber sind sie dabei aufrichtig? Was gibt ihnen das Recht, so sicher und selbstbewußt aufzutreten? „Sie verstehen sich selbst nicht; sie wissen nicht, was sie sagen; sie sind kaum gegen die geringsten Schmerzen gefeit, und sie bilden sich ein, den Qualen der Hölle trotzen zu können" (94).

Bossuet spricht im Namen der Kirche. Sie hat es mit Menschen der verschiedensten Geistesart zu tun, mit Leuten aus allen Volksschichten. Ihnen allen muß der Glaube eine feste Lebensgrundlage geben können. Kontemplative Gefühlsweisen sind hierfür nicht genügend. Lebenskräftige Gefühle, die mit der menschlichen Natur selbst zusammenhängen, müssen die unveränderliche Grundlage bilden. Solch ein Gefühl ist die Furcht. Sie verhindert, daß der Glaube in bloße kosmische Stimmungen ausarte und daß schließlich nur noch Gefühle übrig bleiben, die, so erhaben sie auch sein mögen, doch „zum großen Teil auf Einbildung beruhen" (95) und im Grunde nichts gemein haben mit „der wahren und in sich festgegründeten Frömmigkeit" (96).

Es gilt also zu verhüten, daß der Glaube zu einer Art Phantasiegebilde, zur Dichtung werde. Vielleicht lag tatsächlich die Gefahr nahe, daß es in der neuen Zeit dazu kommen könnte. Je stärker und selbständiger das Leben wird, je mehr ein Umkreis sich selbst genügender Lebenswerte sich ausbildet, desto mehr scheint sich das Band zwischen Leben und Glauben lockern zu müssen. Schließlich konnte es dann wohl dazu kommen, daß die Fragen des Jenseits den Menschen in immer weitere Ferne rückten, daß sie überhaupt nicht mehr den Gegenstand ihres Glaubens bestimmten. Dies ist aber nicht zu besorgen, solange ein ganz persönliches und primitives Gefühl den Menschen lehrt, sich vor den Schrecken des Jenseits zu fürchten. So erscheint die Furcht vor den Höllenstrafen als ein zur Erhaltung des Glaubens notwendiges Motiv. Indessen auch dieses Motiv mußte sich mit der Zeit abschwächen und zwar auf Grund gewisser Bedingungen, die die Vertreter der kirchlichen Weltanschauung nicht genügend in Betracht gezogen hatten.

Immer wieder hören wir die Prediger im XVII. und XVIII. Jahrhundert darüber klagen, daß auch die furchtbarsten

Beschreibungen der Höllenqualen ihre Zuhörer gleichgültig lassen. Es erscheint ihnen dies als etwas Unbegreifliches, ja als etwas Ungeheuerliches. „Wenn das Bild der Hölle uns nicht bekehrt," sagt ein Jesuit, „wenn der Anblick dieser Qualen, dieser Ewigkeit endloser Reue uns nicht abkehrt von der Sünde und von den eitlen Lüsten des Lebens, so ist wirklich unser Fall ganz hoffnungslos; es genügte dies, um Märtyrer zu erwecken, die die Wüsten bevölkerten; noch heute ist es hinreichend, um die Klöster mit heiligen Mönchen zu füllen" (97).

Wie ist es denn möglich, so fragen immer wieder die Prediger, daß ein Christ an die Hölle ohne Schaudern denken kann? „Wenn unser Glaube ganz anders lebendig wäre, als er es in Wirklichkeit ist", führt ein Vertreter der kirchlichen Weltanschauung in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts aus, „so würde das Bild des jüngsten Gerichts auf uns die heilsamsten Wirkungen ausüben. Unser Geist wäre erfüllt von allen diesen großen Bildern und besonders von dem Bilde der Höllenqualen, die in aller Ewigkeit das Los der Verdammten sein werden. Alles andere wäre uns dann gleichgültig. Wir würden alles tun, um unseren Richter günstig zu stimmen und um einst vor seinen Richterstuhl mit gutem Gewissen treten zu können" (98). Immer wiederholt sich die gleiche Klage: die Christen kümmern sich nicht um ihr Seelenheil; das Bild der Hölle erschreckt sie nicht. „*Incompréhensible mystère! mystère plus étonnant que l'enfer même! . . . Il y a un enfer, et il y a des pécheurs!*" ruft ein Prediger aus. „Es gibt ein ewiges Höllenfeuer; die Christen wissen es, und die Hölle ist voll von Christen. Ich kann es nicht verstehen; das sind Widersprüche, die man aus eigener Erfahrung kennen muß, um daran glauben zu können" (99).

Woran aber liegt es denn, daß das Bild der Hölle so wenige Sünder bekehrt? „So lehrt uns der Glaube", heißt es in einer Predigt: „ein ewiges Feuer, ein Feuer, das in gleicher Weise auf Geist und Körper wirkt, ein Feuer, das brennt, ohne zu verbrennen. Das ist es, was uns bevorsteht. Was mich nur wundert, ist, daß eine so furchtbare Kunde euch so wenig erschüttert . . Ist es Blödigkeit, ist es Nachlässigkeit, ist es Wahnsinn? Seid ihr denn ganz besessen? Glauben wir an diese Grundlehre des Christentums, oder glauben wir nicht daran? Wenn wir

daran glauben, wo bleibt unser Verstand? Wenn wir nicht daran glauben, wo bleibt unsere Religion?" (100).

Die Frage, die hier der Prediger aufwirft, ist vielleicht nicht so einfach zu beantworten. Manche glauben daran und glauben auch wieder nicht daran. Manchmal dünkt ihnen die Hölle ganz nahe; dann wieder kommt ihnen dies alles wie Gespenster vor, die das Tageslicht verscheucht. Nach dem Willen der Prediger aber soll die Hölle schon hienieden Wirklichkeit, grausige Wirklichkeit werden. Doch alle Mittel, die sie hierfür in Anwendung bringen, scheinen dazu noch nicht ausreichend zu sein. „Was ergibt sich aus all diesen Qualen?" heißt es in einer zeitgenössischen Predigt. „Daß das höllische Feuer tausendmal stärker, durchdringender, brennender ist als das Feuer, dessen mindeste Berührung so heftige Schmerzen verursacht" (101). Die Qualen der Hölle sind unbeschreibbar; sie übersteigen alles menschliche Fassungsvermögen. „Die schrecklichste Beschreibung der Höllenstrafen, die die menschliche Phantasie entwerfen kann, ist nur ein schwaches Abbild des Zornes Gottes, ein Schatten im Vergleich mit der Wirklichkeit" (102); oder wie es ein anderer Prediger ausdrückt: „Nein, nein, alles, was unsere Phantasie sich an Grausen und Schrecken ausdenken kann: die heftigsten Schmerzen, die langsamsten und furchtbarsten Martern, die Torturen, die grausigsten und schrecklichsten Todesweisen, dies alles zusammengenommen verdient nicht einmal den Namen des Leidens, verglichen mit einer der Höllenstrafen" (103). Doch scheuen die Prediger nicht davor zurück, auch das Unaussprechliche in Worten auszudrücken. „*Représentez vous un vaste et immense souterrain, au milieu duquel est un étang de feu et de soufre ardent et embrasé . . . C'est là que le Seigneur tout occupé à se venger, fait couler des sources inépuisables de bitume et de soufre*" (104).

So überbieten die Prediger sich gegenseitig. Aber damit nicht genug: sie möchten jedem Einzelnen ihrer Zuhörer im besonderen vor Augen führen, daß er es ist, dem diese schrecklichen Qualen drohen. „Könnt ihr an etwas Schrecklicheres glauben als an diese Hölle, von der ich euch gerade eine so furchtbare Beschreibung gemacht habe, die aber im Vergleich zu dem, was die Hölle in Wirklichkeit ist, noch sehr gelinde ausgefallen ist? . . . Ich wiederhole es: glaubt ihr an all das

Furchtbare, das ich euch verkündet habe, glaubt ihr daran, ohne an allen euren Gliedern zu zittern vor dem Furchtbaren, das euch droht? Denn sagt mir einmal: was würde aus den meisten von euch, meine lieben Brüder, werden, wenn jetzt in diesem Augenblicke wo ich zu euch spreche, über euch Gericht gehalten würde? Was ist denn aus allen denen geworden, die vor euch gestorben sind in derselben Verfassung, in der ihr jetzt lebt? Wie viele von euren Angehörigen, von euren Vätern und Müttern, brennen jetzt in diesem Augenblicke im höllischen Feuer, weil sie so gelebt haben, wie ihr jetzt lebt!" (105).

So wirksam nun aber auch zunächst solche Höllenpredigten wohl gewesen sein mögen, es stand nicht in der Macht der Kirche, den Niedergang der Hölle aufzuhalten. Die Vorstellung verblaßt; die ewigen Qualen, die dem Sünder drohen, verlieren allmählich ihre Schrecken. Die detailliertesten und realistischsten Beschreibungen des Höllenfeuers bleiben schließlich ohne Wirkung. So heißt es in einer Predigt der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts: „*Nous ouvrons aux yeux de leur foi les abîmes de l'enfer prêts à les engloutir: nous menaçons, nous éclatons, nous tonnons, ... et que voyons-nous? Des auditeurs insensibles, que les objets les plus intéressants de la religion n'attachent pas, et qui s'endorment au bruit des anathèmes*" (106). „Ja, o Herr," ruft der Prediger Cambacérès aus, „du siehst, was aus deinen Worten in unserem Munde geworden ist: keiner erschrickt mehr davor" (107). Schon Massillon hatte über die träge Gleichgültigkeit der Zuhörer geklagt. „Das Bild dieses großen Schauspiels, das einst genügte ... um die ganze Welt dem Kreuze zu unterwerfen, dieses furchtbare Bild dient fast nur noch dazu, um den Armen, dem verschüchterten Volke Furcht einzuflößen. Alles, was bei solchen Reden meist herauskommt, beschränkt sich darauf, daß man schließlich an den Prediger die Frage richtet, ob sich denn auch tatsächlich alles so abspielen wird, wie er es geschildert hat" (108). Der gebildete Laie, liebt es, Fragen zu stellen, und auch vor den Schrecken der Hölle macht er nicht halt; er will Genaueres darüber wissen. „Wenn ein Diener des lebendigen Gottes seine Stimme erhebt, um Gottes Gericht und seine Rache zu verkünden, wenn er die Pforten des Abgrundes öffnet, ... so treffen diese heiligen Offenbarungen allerseits nur auf Herzen, die schon von vornherein sich gegen

die heilsamen Eindrücke verschlossen haben, und schließlich kommt alles darauf heraus, daß man in voller Seelenruhe über die Wahrscheinlichkeit der Höllenstrafen philosophiert" (109).

Der gebildete Laie hört sich den Bericht des Pfarrers an. Er denkt dann darüber nach und stellt sich die Frage, ob dies alles nicht etwas übertrieben ist. Indem er der Gefahr ins Angesicht schaut, scheint er Mut zu fassen. Er wagt sich an das Gespenst des Todes heran und möchte sich durch eigenen Augenschein überzeugen, ob es denn wirklich so furchtbar ist, wie man es darzustellen pflegt. Zugleich aber stumpfen sich nun die Gefühle ab. Die Prediger haben so häufig zu den allerschärfsten Mitteln gegriffen, um die Phantasie ihrer Zuhörer zu erregen, daß dies mit der Zeit notwendig eintreten mußte. Schließlich kommt es dann dazu, daß die Höllenpredigten der Geistlichen eigentlich nur wie große sensationelle Vorstellungen wirken, die man als solche beurteilt, je nachdem sie gut oder schlecht ausgefallen sind.

„*Le discours chrétien est devenu spectacle*" (110), hatte schon La Bruyère geschrieben. Man findet unter denen, die in die Kirche gehen, bemerkt ein Prediger der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, solche, „die gottlos genug sind, um keinen Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Rede zu machen", und die „sich als Richter des guten Geschmacks aufspielen, anstatt zu lernen, wie sie ihr Leben regeln sollten" (111). Wenn es aber einmal soweit gekommen ist, daß die Zuhörer die Predigten ihrer Geistlichen nur noch als rhetorische Erzeugnisse betrachten, so verliert selbstverständlich nach und nach auch die Hölle ihre Wirkung. Dann scheint es auch ganz vergeblich, die Menschen noch fernerhin „an den Abgrund der Hölle zu führen, der ihrer wartet und sie zu verschlingen droht' (112). „Wir verkünden ihnen die christliche Lehre," sagt Cambacérès, „sie aber kümmern sich nur noch um die Annehmlichkeit der Sprache . . . und wenn das Wort Gottes Frucht trägt, so ist es nur noch bei dem demütigen und fügsamen Volke" (113). Die Kanzelrede wird zu einer literarischen Gattung, zu einer bestimmten Art der Rhetorik. „*Nous nous voyons contraints de déployer tout l'appareil de l'éloquence la plus fastueuse. . . . On nous force d'être orateurs. Quel titre! Il ne nous est plus permis d'être Apôtres*" (114), schreibt in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts der Abbé Poulle.

So verliert die Hölle ihren Wirklichkeitscharakter, der sie gerade zu einem wesentlichen und notwendigen Bestandteil des religiösen Erlebnisses machen sollte. Sie bleibt ein Bild, das wohl geeignet ist, in den Gemütern Furcht zu erwecken, aber eben nur ein Bild. Neben dem Unglauben, in dem der Verstand die erste Rolle spielt, gibt es einen anderen, der vor allem die emotive Grundlage des religiösen Erlebnisses selbst betrifft. Die Gefühle werden zu Phantasiegefühlen. Der Glaube wird substanzlos. Oder vielmehr es gibt keinen Glauben mehr im eigentlichen Sinn, sondern nur noch ein Sichhineinversetzen in gewisse Gefühls- und Vorstellungsweisen, die von vornherein keinen Realitätscharakter haben. Es ist dies eine Art Perversion des religiösen Gefühls: der Zuhörer antizipiert gewissermaßen in seiner Phantasie die Höllenqualen. Er spielt mit der Hölle, könnte man sagen. Das religiöse Gefühl braucht dabei noch nicht ganz erstorben zu sein; aber es ist ein Fühlen ohne Glauben. Die Hölle erscheint dann mit der Zeit als etwas längst Vergangenes, als eine Erinnerung, an die man jetzt, wo eigentlich schon alles überstanden ist, nicht ohne Vergnügen zurückdenkt.

Wie konnten die Prediger gegen diese neue Form des Unglaubens, gegen diesen emotiven Unglauben, wenn der Ausdruck gestattet ist, ankämpfen? Sie können nur immer wieder betonen, daß es sich um etwas ganz Wirkliches, um das Allerwirklichste handelt. Aber was hilft es, wenn sie es nur sagen? Sie müssen gewissermaßen den Schatten wieder Leben einflößen, das wieder zu lebendiger Wirklichkeit erstehen lassen, was sich immer mehr in Schein aufzulösen droht. Aber es scheint, daß alle Mittel, die ihnen hierzu zur Verfügung stehen, mit der Zeit nicht mehr ausreichen. Je mehr sie die Stimme erheben, je heftiger ihre Sprache wird, je dramatischer ihre Geste, desto weniger scheinen ihre Predigten noch geeignet zu sein, auf die zu wirken, die „sich nicht mehr vor dem Teufel fürchten".

„Heute, o Herr," sagt ein Prediger in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, „übt der Glaube an das jüngste Gericht keine Wirkung mehr aus, und die grausigsten Bilder, die wir davon entwerfen, zeitigen schließlich kein anderes Ergebnis, als daß sie den Spott der Gottlosen herausfordern, anstatt in den Gemütern Schrecken und Furcht zu wecken" (115).

Dabei handelt es sich nicht einfach um eine Anzahl vorwitziger junger Leute, die sich über „die Drohungen des ewigen Feuers, das Gottes Gerechtigkeit in der Hölle anzündet" (116) lustig machen. Selbst diejenigen, „die geneigt sind, den Offenbarungen des Evangeliums Gehör zu schenken, zeigen Spuren von Ungeduld, sowie man ihnen von der Hölle spricht". „Ich weiß nicht," sagt Cambacérès, „welches falsche Zartgefühl jetzt bei uns herrscht. Man fordert von uns, daß wir die Lehren des Evangeliums in ihrer ganzen Strenge predigen; wollten wir hierin das mindeste verschweigen oder abmindern, man würde es uns nicht verzeihen. Wenn wir dagegen von dem Höllenfeuer sprechen, so schenkt man uns kein Gehör mehr, und es könnte gar scheinen, als trieben wir unser Spiel mit der Gläubigkeit unserer Zuhörer" (117).

Lag es an den Predigern, daß es so weit gekommen ist? „Eigentlich sind Himmel und Hölle eher dazu angetan, Anlaß zu bieten für Selbstbesinnung und häufiges Nachdenken", bemerkt in seiner Darstellung der Homiletik des 18. Jahrhunderts La Harpe, „als daß man sie zum Gegenstand längerer Beschreibungen machen könnte. Will man aber dennoch den Versuch wagen, so ist es sehr schwer, dabei auf der Kanzel die Rhetorik zu vermeiden, vor der man sich doch nicht genug hüten kann" (118). Die Prediger sind dieser Gefahr nicht entgangen wie sich wohl ohne weiteres aus den von uns angeführten Stellen entnehmen läßt. Es ist wohl überhaupt gefährlich, alles nur darauf anzulegen, das Gefühl der Furcht zu wecken und es bis zum Paroxismus zu steigern. „*La crainte ne sort point de la chaire, et celui-là seul a de l'émotion qui doit l'inspirer aux autres*" (119), sagt ein Theologe, der Abbé Boileau. Aber auch wenn es den Predigern tatsächlich gelingt, die Zuhörer zu verängstigen, so kann dann doch mit der Zeit das Gefühl der Furcht alle möglichen Wandlungen durchmachen, bis es schließlich nur noch eine Art Gruseln darstellt.

Damit scheint bewiesen, daß die Höllenpredigten ihren Zweck nicht erreicht haben. Die gebildeten Laien, so haben wir gesehen, konnten sich lange Zeit nicht recht von der Höllenfurcht befreien. Die Prediger glaubten hier ansetzen zu müssen, um in den Gemütern den erloschenen Glauben wieder zu beleben. Aber ihre Predigten scheinen oft geradezu eine ent-

gegengesetzte Wirkung ausgeübt zu haben. Indem sie solche Gefühle sozusagen am hellen Tage suchten und sich dazu rhetorischer Mittel bedienten, scheinen sie oft den Laien eher dazu verholfen zu haben, sich von solchen zurückgedrängten und oft nur noch halbbewußten Gefühlen und Vorstellungsweisen zu befreien. Es fand so eine Art Katharsis statt. Die Prediger haben den Menschen gewissermaßen die Furcht vor der Hölle abgenommen, indem sie ihnen immer wieder davon sprachen und die Hölle vor Augen stellten.

Doch die Momente, die wir bisher angeführt haben, betreffen noch nicht das Wesentliche. Sie erklären noch nicht genügend diese besondere Art des Unglaubens, den man als gefühlsmäßigen Unglauben bezeichnen kann, und der es dem Menschen einer neuen Zeit gestattet, mit größter Gelassenheit „diese großen Wahrheiten, die ehemals die stärksten Geister auf der ganzen Erde erbeben ließen" (120), anzuhören, oder sich einfach darüber lustig zu machen. Es handelt sich dabei im Grunde um eine vollständig veränderte Einstellung dem Leben und dem Tode gegenüber, wie sie sich nach langen inneren Kämpfen und Schwankungen ausgebildet hat.

Die Entwicklung des bürgerlichen Bewußtseins in Frankreich im XVIII. Jahrhundert hatte dazu geführt, den rein profanen Werten eine immer größere Bedeutung in den individuellen und sozialen Lebenszusammenhängen zu verleihen. Wenn der Mensch noch glaubt, so bleiben wesentliche Gebiete seines Denkens und Fühlens und vor allem seiner Tätigkeit außerhalb aller religiösen Sinngebung. So dehnt sich die Sphäre des rein Weltlichen immer mehr auf Kosten der religiös-kirchlich bestimmten individuellen und gesellschaftlichen Sphäre aus. An sich ist ja der Konflikt zwischen diesen beiden Wertsphären, der religiösen und der profanen, nichts Neues. Die Vertreter der Kirche haben von jeher darüber geklagt, daß die Menschen weit davon entfernt sind, in Allem und Jedem, wie die Religion es ihnen vorschreibt, dem Glauben gemäß zu leben. „Es ist klar," sagt Nicole, „daß dem Glauben gemäß leben bedeutet: dem Glauben gemäß reden, dem Glauben gemäß handeln, und so zu leben ist die wahre Vorbereitung auf den Tod." „Aber," so fügt er hinzu, „was gewöhnlich bewirkt, daß man so wenig ein Leben dieser Art führt, ist der Umstand, daß das, was der Glaube lehrt, uns nicht so lebhaft

gegenwärtig ist, während im Gegensatz dazu alles Menschliche sich in den Vordergrund drängt. So gibt man sich zunächst menschlichen Gedanken hin, und, wenn man dann einmal menschlich denkt, liebt man menschlich, spricht man menschlich, handelt man menschlich" (121). Daraus ergibt sich für die Vertreter der kirchlichen Weltanschauung die Aufgabe, alles daran zu setzen, daß es beim „menschlichen Denken" nicht sein Bewenden habe. Darum weisen sie immer von Neuem darauf hin, daß die menschlichen Gesichtspunkte als solche unzureichend sind, daß das Leben sich selbst nicht genügen, aus sich selbst nicht gedeutet werden kann.

So gibt es von vornherein eine profane und eine geistliche Denkweise. Beide durchdringen sich nicht. Ja, im Laufe der Entwicklung tritt ihre Gegensätzlichkeit immer stärker zutage. Je mehr man lernt, das Leben nach eigenen Gesichtspunkten zu verstehen und zu regeln, desto mehr tritt die Glaubenswelt zurück. Nun aber werden nicht alle religiösen Erlebnisweisen durch die fortschreitende Verweltlichung des Lebens in gleicher Weise in Mitleidenschaft gezogen. Es konnte ganz wohl der Fall eintreten, daß es dem Menschen mit der Zeit immer schwerer wurde, auch nur sich vorzustellen, er könne die Gottheit lieben „mit einer alles beherrschenden Leidenschaft" (122), und daß er dabei doch noch lange Zeit sich die Furcht vor der Hölle bewahrte, von der er viel schwerer loskommen konnte, da sie eng mit der Vorstellung des Todes zusammenhing, die er noch nicht in den neu sich bildenden Zusammenhang von Lebenswerten miteinzubeziehen vermochte. Indessen, losgelöst aus dem religiösen Erlebniszusammenhang konnte sich auch dieses Motiv den neu sich bildenden Lebenswerten gegenüber nicht behaupten. „*Le célèbre argument de M. Pascal est bien bon pour nous donner de la crainte, non pas pour nous donner de la foi*" (123), schreibt Montesquieu in seinen Aufzeichnungen. Man kann sich fürchten und doch nicht glauben.

„Die Furcht vor dem höllischen Feuer hat nicht vollbringen können, was nur eine Wirkung der Liebe Gottes sein soll," schreibt im Jahre 1768 ein Schriftsteller, der in scharfen Worten sich gegen die Höllenprediger wendet. Er möchte, daß der Himmel weit geöffnet würde, damit auf immer „die Furcht vor dem Tode" aus dieser Welt gebannt

sei. „Dann würden wir", so führt er weiter aus, „befreit von aller knechtischen Furcht vor den ewigen Qualen", nur noch „uns fürchten in kindlicher uud dankbarer Liebe" (124). Solche Anschauungen mußten dem gebildeten Laien in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts sehr willkommen sein. Man hatte versucht den Glauben durch Furcht und Schrecken wieder zu erwecken. Lag es nicht näher, die Hölle ganz aus dem christlichen Weltbilde fortzulassen, und die Religion nur noch auf Liebe zu gründen? So hätten denn die Vertreter der kirchlichen Weltanschauung einen falschen Weg eingeschlagen, als sie der Furcht eine größere Bedeutung beizumessen schienen als der Liebe. Aber das Problem war doch wohl im Grunde schwieriger, als es dem Menschen des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts erscheinen mochte. „Wehe, wie viele gibt es, die gerne darauf verzichten würden, daß Christus ihr Erlöser ist, und die sich nichts aus den Heilmitteln machen würden, die er ihnen bietet, um sich zu erretten, wenn er nur auf sein Recht verzichten wollte, sie zu strafen" (125) meint ein Theologe. „*Une religion qui offrirait des récompenses sûres dans l'autre vie verrait disparaître ses dévots à milliers*" (126) heißt es in den Aufzeichnungen Montesquieus.

Es handelt sich hier um eines der großen Probleme der katholischen Welt- und Lebensanschauung, auf das wir nur hinweisen wollen. Derartige Probleme mußten gerade dann in ihrer ganzen Schärfe hervortreten, wenn einmal der ursprünglich einheitliche Erlebniszusammenhang sich auflöste. Latente Widersprüche zwischen verschiedenartigen Motiven machen sich dann geltend und gelangen zu distinktem Bewußtsein, und gerade solche Widersprüche sind es dann wiederum, die den Auflösungsprozeß beschleunigen und das Bürgertum schließlich dazu drängen, in der Einheit einer eigenen Welt- und Lebensanschauung einen festen Halt zu suchen.

3. DER PROFANE TOD

Wohl nichts ist besser geeignet, uns von der großen Umwertung, die sich im XVIII. Jahrhundert in Frankreich vollzogen hat, ein Bild zu geben, als gewisse Äußerungen in denen die Zeitgenossen eines Voltaire ihre Stellung gegenüber dem Tode zum Ausdruck bringen. Es kann keinen treueren Interpreten des Lebens geben als den Tod, hatte Bossuet gesagt. „Es kann keine verkehrtere Regel geben, um das Leben zu beurteilen als den Tod" (127), schreibt Vauvenargues „Der Gedanke des Todes täuscht uns, denn er läßt uns vergessen zu leben" (128).

Der Sterbende allein beurteilt das Leben richtig; die Perspektive des Todes allein lehrt uns das Leben richtig einschätzen. Das war der Standpunkt eines Bossuet, eines Pascal. Es schien dies die selbstverständliche Voraussetzung alles Glaubens zu sein. Man konnte vergessen an den Tod zu denken. Das war eben ein Zeichen menschlicher Schwäche. Aber das hinderte nicht, daß die Kirche im Grunde recht hatte, und daß sich die Tatsache des Todes nicht wegleugnen ließ. „*La conscience des mourants calomnie leur vie*" (129), schreibt jetzt Vauvenargues. Das Zeugnis der Sterbenden, auf das sich die Prediger immer wieder beriefen, um die Lebenden zur Buße aufzurufen, scheint nicht mehr zu gelten. Allerdings betont Vauvenargues dabei, daß er nur von der „Idee des Todes unter Ausschluß des religiösen Gesichtspunktes" (130) sprechen will. Aber gerade dies mußte einem Vertreter der kirchlichen Welt- und Lebensanschauung ganz widersinnig erscheinen. Läßt sich denn überhaupt der Tod deuten ohne Zuhilfenahme des Glaubens?

„So ist der Tod ohne die Erleuchtung und den Trost der Religion," schreibt Montazet, Erzbischof von Lyon, „ein Schreckensgespenst, eine schändliche und grausame Hinrichtung,

ein Abgrund ohne Ende, ein Elend ohne alle Hoffnung, die verhängnisvolle Klippe, an der alle menschliche Weisheit scheitert" (131). Wenn es auch den Menschen jemals gelingen sollte, das Leben aus ihm selbst zu deuten, so schien es doch, als ob der Tod allen ihren Deutungsversuchen trotzen müßte. Die Gottesvorstellung und die Vorstellung des Todes schienen in einem unauflöslichen Zusammenhang miteinander zu stehen. Nur von Gott aus läßt sich der Tod deuten. „Gott, der seiner Wesenheit nach ewig, unveränderlich und in sich ruhend ist," schreibt ein Vertreter der kirchlichen Weltanschauung, „hat gewollt, daß seine Geschöpfe seiner Ewigkeit, seiner Unabhängigkeit, seiner Unveränderlichkeit ein ständiges Opfer darbrächten, und dies Opfer ist der Tod." „Ja, an jedem Orte der Welt", fährt er fort, „und in jedem Augenblick sterben tausende von Individuen jeder Art, um der Größe des höchsten Wesens ihre Ehre zu erweisen und uns darüber zu belehren, daß er allein unvergänglich ist und seine Jahre ewig dauern" (132). Jetzt aber konnte es scheinen, als hätte sich losgelöst von allen religiösen Vorstellungs- und Gefühlsweisen eine neue Vorstellung des Todes gebildet: der Tod ohne Gott, ohne Hölle und Himmel, deutbar nach menschlichen Werten und Begriffen und verständlich aus dem Leben selbst.

Indessen ist dies doch nur in bedingter Weise wahr. Es ist tatsächlich nicht so, als hätten die gebildeten Laien, wie auf so vielen Gebieten des sozialen und individuellen Lebens, sich auch in der Frage des Todes eine eigene, wohlbegründete Ansicht gebildet, die sie den alten religiös bedingten Vorstellungs- und Gefühlsweisen gegenüberstellen könnten. Sie haben den Tod nicht eigentlich verweltlicht; es ist ihnen nicht gelungen, das Bild des Todes in den Gesamtzusammenhang des neuen Bewußtseins zu integrieren. So bleibt auch häufig selbst bei den aufgeklärten Menschen doch eine Ungewißheit bestehen. „*Il est un objet sur lequel l'homme n'ayant naturellement que peu et de faibles lumières, a toujours eu beaucoup et de grandes inquiétudes: c'est son état futur au sortir de cette vie. Qui pourra me tranquilliser à ce sujet?*" (133). So heißt es in einer der unzähligen Aufklärungsschriften des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts, in denen das bürgerliche Bewußtsein seine eigene Welt- und Lebensanschauung bejaht und gewissermaßen das Fazit einer langen, nun abgeschlossenen Entwicklung zieht. Das Problem

des Todes hat keine Lösung gefunden. In dem sonst so klaren Bild, das das bürgerliche Bewußtsein sich geschaffen hat, bleibt etwas Dunkles, Unbekanntes. Dann kann es wohl auch vorkommen, daß der Mensch, der Gewißheit sucht, sich wieder der Religion zuwendet, da er nur hier das zu finden vermag, was er sucht. Aber im allgemeinen hat sich doch die Entwicklung nach einer ganz anderen Richtung hin vollzogen. Das Problem des Todes als solches tritt immer mehr zurück; das Todeserlebnis verliert immer mehr seine zentrale Bedeutung für das Leben.

„Wo sind die Menschen, die an den Tod denken?" fragt im Jahre 1761 ein Vertreter der kirchlichen Weltanschauung, „wo sind die, die ihn in Wirklichkeit als etwas wesentlich zu ihnen selbst Gehörendes erleben, die sich zum Bewußtsein bringen, daß der Tod ihnen bald Form und Gestalt benehmen, ihren Leib zerstören, alle ihre Pläne, ihren Reichtum und ihre Ehre zunichte machen wird?" (134). „Heute mehr als je lebt man, als ob man nie sterben müßte," ruft Cambacérès aus, „und doch", fügt er hinzu, „das Wichtigste für uns ist zu wissen, was aus uns in der Ewigkeit werden wird . . . Nach dem Tode, welches ist meine Bestimmung? Welches wird mein Los sein? Himmel oder Hölle?" (135). Es ist so, als stellten sich die Menschen diese Fragen überhaupt nicht mehr, oder jedenfalls nicht mehr in dieser Form. Man bestreitet nicht einfach die Lösungen, die die katholische Lehre für diese Probleme den Menschen darbot; man lehnt sozusagen die Problemstellung selbst ab, die den Vertretern dieser Lehre als etwas für immer Unveränderliches und im eigentlichen Sinne Selbstverständliches erschienen war. So werden auch alle Erlebnisse, die sich aus dieser Problemlage von selbst ergaben, sozusagen gegenstandslos; sie wirken wie etwas Fremdes, der Vergangenheit Angehörendes, und wenn sie noch ins Bewußtsein treten, wird der neue Mensch bestrebt sein, sie möglichst zurückzudrängen, um auch weiterhin das Leben bejahen zu können.

„Da nun einmal der Tod etwas ebenso Natürliches ist wie das Leben", heißt es in einem Artikel der Encyclopédie, „warum denn sich so sehr vor dem Tode fürchten? Solche Worte richten sich nicht an böse Menschen und an Verbrecher . . . ich möchte nur die ehrbaren Leute vor dem Wahngebilde

des Leides und der Angst, das ihrer am Ende ihres Lebens wartet, schützen ... Die Menschen fürchten sich vor dem Tode, wie die Kinder sich vor der Dunkelheit fürchten und nur deswegen, weil man ihre Phantasie mit ebenso eitlen wie schrecklichen Gespenstern angefüllt hat" (136). So haben die ehrbaren Leute keinen Anlaß mehr, sich vor dem Tode zu fürchten. Und wenn das natürlich nicht für die anderen gilt, die nicht ehrbar sind, so liegt das eben nur an ihnen. „Sie fürchten sich zu sterben," sagt ein aufgeklärter Abbé, „weil sie ein schlimmes Leben führen, d. h. weil es ihnen eben behagt, sich zu fürchten. Es gibt ein sehr einfaches Mittel, um sich von der Todesfurcht zu heilen: seid rechtschaffen, so möchte ich ihnen zurufen, oder tut alles, was in eurer Macht steht, um es zu werden. So werdet ihr den Tod nicht mehr fürchten, oder ihr fürchtet ihn nur noch mit einem Gefühle, das sich mit lieblichster Hoffnung paart" (137). Die Todesfurcht erscheint eigentlich nur noch als ein großes Mißverständnis. „Beständig um die letzte Stunde seines Lebens bangen und sorgen, heißt nichts anderes als seinem Lebensende wie ein Mörder, der aufs Schaffott steigt, entgegengehen", schreibt ein Vertreter der bürgerlichen Weltanschauung. „Kurz gesagt," so fährt er fort, „man ermahnt uns, an den Tod zu denken, um rechtschaffen zu handeln; es wäre weit besser, rechtschaffen zu handeln, um nicht an den Tod zu denken." „Wenn der Tod," so führt er an einer andern Stelle aus, „für uns etwas Lastendes hat, so hat man weit mehr Ursache zu trauern, wenn man andere als wenn man sich selbst sterben sieht." „Das einzige Unglück, das wirklich diesen Namen verdient, ist der Verlust derer, die uns lieb waren". Doch auch für solche Fälle hat der Verfasser einen Trost bereit. „*Le temps apaise la douleur de cette première crise, et la change en une espèce de douceur que l'on pourrait presque appeler volupté*" (138).

Solche und ähnliche Beispiele zeigen zur Genüge, wie grundsätzlich die Wandlung ist, die sich bei den Zeitgenossen in der Einstellung zum Tode vollzogen hat. Das Leben genügt sich selbst, es erscheint nicht mehr wie ein „Traum" wie eine „große Illusion". Es hat gewissermaßen seine negative Bestimmung verloren. Es hat jetzt einen positiven Sinn. Der Bürger weiß, wofür er gelebt hat; sein Leben war zweckmäßig. „Der Mensch am Ende seiner Lebensbahn," sagt ein Ver-

treter der bürgerlichen Weltanschauung, „scheidet mit um so froherem Gemüt aus dem Leben, als er einem anderen Selbst die Aussicht auf eine angenehmere Zukunft hinterläßt. Die Güter des Vaters gehen naturgemäß auf den Sohn über, der die Familie fortsetzt, und der Besitz ist nicht unterbrochen. Im Besitz dieser ererbten Güter, die leichter zu erhalten sind, als sie zu erwerben waren, wird das neue Haupt der Familie die Arbeit mit weniger Mühe durchführen und auf einen größeren Ertrag rechnen können. Seine Vernunft, die weniger unter der Last der körperlichen Bedürfnisse gebeugt ist, entwickelt sich besser. So erfüllt er besser seine Pflichten, macht einen besseren Gebrauch von seinen Rechten, . . . und weiß besser des Glückes sich zu erfreuen, das sich so von Generation zu Generation vermehrt und befestigt" (139).

Was können demgegenüber alle Ermahnungen und Drohungen der Geistlichen fruchten? „Die Männer heiraten Frauen, die Frauen Männer; man ißt, man trinkt, man kauft, man verkauft, man pflanzt, man baut: das ist es, worin fast ausschließlich das Leben der Menschen besteht, die man ehrbare Leute nennt", (140) heißt es in der Schrift eines Theologen. Immer wieder hatten die Geistlichen darauf hingewiesen, wie wertlos dies alles sei und wie der Tod doch schließlich alles zunichte mache. Was ist das alles, „was ist das Leben der meisten Menschen", fragt ein Vertreter der kirchlichen Weltanschauung, „als ein fortwährendes und absichtliches Sichhinwegtäuschen über den Tod und seine furchtbaren Folgen?" (141).

In der bürgerlichen Weltanschauung scheint nun eine grundsätzliche Verschiebung aller Werte stattgefunden zu haben. Der Bürger ist ein Kind dieser Erde. Er sucht nicht das Andere: nicht das, was über das Leben hinausführt. Sein Leben genügt ihm. Er bestreitet sozusagen den Primat des Todes. So will er fernerhin nichts mehr wissen von dem „traurigen, von dem lastenden Vorurteil der Todesfurcht" (142). Befreit von diesem Vorurteil, kommt ihm das Leben jetzt um so viel einfacher vor. Die ganze Lebensproblematik, auf der die kirchliche Weltanschauung beruht, erscheint nun wie ein Irrwahn. „Drei Dinge sind notwendig für das Glück des Menschen, heißt es in einer Aufklärungsschrift: Gesundheit, gesunder Menschenverstand und ein gutes Gewissen. Drei Dinge sind hinreichend für das Glück des Menschen: Gesundheit, gesunder

Menschenverstand und ein gutes Gewissen" (143). Damit ist es den ehrbaren Leuten leicht geworden, glücklich zu sein, und da in dieser Welt ihnen das Glück wohl zugänglich ist, so brauchen sie auch nicht zu fürchten, daß es in der anderen Welt anders sein könnte. „Jeder vernünftige Mensch," so heißt es in einer Schrift, die im Jahre 1773 erschienen ist, „sucht und erstrebt das Glück: was ihm hienieden zum Glück verhilft, das sichert ihm auch sein Glück nach dem Tode. Er hat also nichts zu befürchten, und vollständig gesichert nach allen Seiten hin, ist es zu wünschen, daß er sich selbst überlebe" (144).

Pascal hätte diesen Menschen nicht mehr verstehen können. „Diese Nachlässigkeit in einer Angelegenheit, in der es sich um sie selbst handelt, um ihre Ewigkeit, um ihr alles, reizt mich eher, als daß sie mich rührt; sie erfüllt mich mit Staunen und mit Schrecken, sie erscheint mir als etwas Ungeheuerliches" (145), heißt es in den Pensées. „*C'est une chose monstrueuse, de voir dans un même coeur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui le cause*" (146). Der Mensch Pascals und dieser ehrsame Bürger, Zeitgenosse Voltaires und Rousseaus, konnten sich nicht mehr verstehen. Wenn sie vom Tode sprechen, so scheinen beide etwas Verschiedenes damit zu meinen. Der eine glaubt an den Tod, wie er an Gott und an die Hölle glaubt, oder vielmehr, weil er an den Tod glaubt, hat er überhaupt den Glauben, während für den anderen der Tod aufgehört hat, Gegenstand des Glaubens zu sein. Er ist eine bloße Tatsache. Der Tod hat seinen religiösen Charakter verloren. Zuweilen werden manche noch etwas von all den Schrecken fühlen, die einst das Bild des Todes in den Herzen der Menschen erweckte. Aber es gilt das nur für jeden Einzelnen im Besonderen. Es handelt sich nicht mehr um ein kollektives, in einer gemeinsamen Weltanschauung fundiertes Erlebnis. Das Todeserlebnis selbst wirkt wie etwas Fremdes, Widerspruchvolles in einer Weltanschauung, die auf der Autarkie der Lebenswerte begründet ist.

III. DIE IDEE GOTTES

1. DER ALTE UND DER NEUE GOTT

„Man kann sich nicht genug vor der Hölle fürchten und man kann sich nicht genug nach dem Paradies sehnen, d. h. man kann nicht religiös genug sein, sei es um seines eigenen Glückes, sei es um des Glückes der Gemeinschaft willen." Ob ein Mensch mehr oder minder religiös ist, hängt so im besonderen davon ab, ob er mehr oder minder stark dazu neigt, sich vor den Qualen der Hölle zu fürchten und auf die unaussprechlichen und ewigen Freuden des Himmels zu hoffen, schreibt der Abbé de Saint-Pierre. In diesen Sätzen ist eigentlich schon alles das zusammengefaßt, was letzten Endes in den Gemütern der gebildeten Laien von dem ursprünglichen religiösen Erlebnis noch übrig bleiben wird. Wenn sie dann noch an Gott glauben, so vermögen sie in ihm nur noch ein Wesen zu sehen, dessen ausschließliche Bestimmung darin besteht, „die Verbrechen zu strafen und die guten Handlungen zu belohnen", worin eben, wie der Abbé de Saint-Pierre es ausdrückt, „das Wesentliche der Religion" (1) liegt. Eine solche Gottesanschauung hat jedenfalls den Vorzug der Einfachheit. Was man zu ihrer Verdeutlichung auch sonst noch hinzufügen könnte, erscheint eigentlich alles so selbstverständlich, daß es gar nicht einmal längerer Ausführungen bedarf, um es zu begründen. Gott ist gerecht, und weil er gerecht ist, wird er die Menschen nur für solche Handlungen bestrafen, die ihrem freien Willen entspringen und für die sie die volle Verantwortung tragen. Ebenso ist es selbstverständlich, daß vor Gott alle Menschen gleich sind und daß er keine Vorliebe für diesen oder jenen Menschen hegen kann, weil er ja sonst kein gerechter und unparteiischer Richter wäre. Schließlich darf man auch darauf rechnen, daß sein Urteil nicht

übermäßig streng ausfallen wird, da er ja ein Gott der Gnade und Liebe ist.

Dies alles scheint auf den ersten Blick wenig dazu angetan, Widerspruch zu erwecken und die Gemüter zu erregen. Indessen beweisen die langen theologischen Streitigkeiten, die im XVII. und XVIII. Jahrhundert stattfanden und zu einer schweren Krisis im Leben der Kirche führten, daß dies nicht der Fall war. Wenn dann schließlich die allzu durchsichtige Gottesvorstellung eines Abbé de Saint-Pierre über den Gott Pascals, dessen Wesen es ist „unendlich unverständlich" zu sein, den Sieg davon getragen hat, so ist dieser Sieg erst nach langwierigen Kämpfen, die den Glauben von Grund aus erschüttert haben, errungen worden.

„Die Geschichte der Kirche," sagt einmal Pascal, „bedeutet im eigentlichen Sinne die Geschichte der Wahrheit" (2) und diese Wahrheit hängt vom katholischen Standpunkte aus nicht von dem ab, was die einzelnen Gläubigen denken und tun. Diese wechseln in ihrer subjektiven Einstellung zu der unveränderlich bleibenden Wahrheit. Sie können sich irren und bringen sich immer nur unvollkommen das zum Bewußtsein, was die Kirche lehrt. Sie sind aber dessen gewiß, daß die Kirche nicht irren kann, und daß in ihr das Bild des einen wahren Gottes in seiner reinen Ursprünglichkeit sich stets wieder finden lasse.

Nun aber geschieht es in der Neuzeit, daß Theologen auftreten, die an der Hand von Urkunden und unter Berufung auf alte Traditionen behaupten, man habe das Bild des wahren Gottes verfälscht, ja man sei sogar so weit gegangen, an Stelle des alten ein neues Bild zu setzen, das dem ursprünglichen Bilde in keinem seiner Züge mehr gleiche. So weigern sie sich denn auch, die neue Gottheit anzuerkennen und geloben dem alten Gott auf ewig Treue. Ist die Frage einmal in dieser Weise gestellt, so kann es sich nicht mehr bloß um verschiedene Weisen handeln, das zu glauben und zu erleben, was an sich unverrückbar feststeht. Es kommen dann nicht mehr bloß irgendwie individuell gefärbte Auffassungen eines und desselben Glaubensgegenstandes in Betracht: es ist der Kirchenglaube selbst, der hier in Frage gestellt wird. Solange es sich nur darum handelte, daß der Einzelne Irrtümer begehen konnte und gewissermaßen den „Text" nicht immer

richtig verstand, änderte das doch am Texte als solchem nichts. Nun handelt es sich aber um den Text selbst. Es gibt fortan zwei Lesarten, die miteinander nicht in Einklang gebracht werden können.

Damit aber mußte sich auch das Verhältnis des gebildeten Laien zu den Vertretern der katholischen Welt- und Lebensanschauung ganz wesentlich ändern. Bisher konnte es scheinen, als ob dieses Verhältnis sich jedenfalls insoweit sehr einfach bestimmen ließe, als ja die Kirchenlehren sich als etwas Einheitliches und in sich Geschlossenes darstellten. Die gebildeten Laien erhoben allerlei Einwände gegen die Lehren der Kirche. Sie bestürmten die Geistlichen mit Fragen. Sie klagten darüber, daß sie dieses oder jenes nicht mehr recht glauben könnten. Sie wollten allerlei verstehen, was das menschliche Denkververmögen übersteigt. Aber das setzte doch immer wieder voraus, daß zwischen Geistlichen und Laien Einigkeit über das, was man eigentlich zu glauben habe, herrsche, und daß der Glaubensgegenstand selbst unveränderlich feststehe. Die Kirche belehrte alle Gläubigen darüber, welches der wahre Gott sei. Es lag für den gebildeten Laien kein Grund vor, zu bestreiten, daß es sich tatsächlich um die Anschauung Gottes handelte, die die Kirche von jeher vertreten hatte. Was er von sich aus einwenden konnte, war immer nur dies, daß diese Gottesanschauung nicht mehr ganz einleuchtend erscheine, daß er in dem Gott der Kirche nicht mehr seinen Gott wiedererkennen könne. Wenn aber nun die gebildeten Laien sehen, wie die Theologen selbst in grundsätzlichen Fragen miteinander uneins sind, so müssen sie zuletzt den Schluß ziehen, daß eigentlich niemand recht wisse, welches nun eigentlich der wahre Gott der Christen sei. Sie sehen gewissermaßen, wie zwei Gottheiten miteinander ringen. Jede von ihnen behauptet, der alleinige Gott zu sein, und sie scheinen sich gegenseitig vorzuwerfen, widerrechtlich die Herrschaft der Welt an sich gerissen zu haben.

Wenn der gebildete Laie später auf alle diese endlosen Streitigkeiten zurückblickt, in denen die Jansenisten und die Jesuiten beide für ihren Gott kämpften, so scheint es ihm ganz unbegreiflich, daß man einst überhaupt so viel Aufhebens von alledem gemacht hat und so lange bei einem Gegenstande „der von Natur aus so langweilig ist“ verweilen konnte.

Je mehr man indessen auf die Problemlage selbst zurückgeht und die Gegensätze ihrer inneren Notwendigkeit nach zu verstehen sucht, um so weniger wird man geneigt sein, in den Fragen, die die Bulle Unigenitus aufwarf, um die schließlich die großen Schlachten geliefert wurden, nur ein Thema zu sehen, „das höchstens müßige Theologenschulen interessieren kann" (3). „Die Bulle Unigenitus", so heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques, der Zeitschrift der Jansenisten, „ist eines der größten Ereignisse im Leben der Kirche. Die Geschichte dieser Bulle ist gewissermaßen gleichbedeutend mit der Kirchengeschichte des XVIII. Jahrhunderts. Es ist kaum möglich, den Umfang der Wirkung, den die Bulle Unigenitus ausgeübt hat, abzusehen und zu bestimmen, auf was alles ihr Einfluß sich erstreckt." „*La Bulle est devenue comme le centre de tout*" (4).

Unzweifelhaft hat die Bulle in der religiösen Krisis des XVIII. Jahrhunderts eine große Rolle gespielt. Indessen dürfte es nicht leicht fallen, die Hundertundein Lehrsätze, die den Reflexions Morales von Quesnel entnommen sind und über die die Kirche in dieser Bulle ihr Verdammungsurteil ausspricht, zusammenzufassen. Sie haben eine nähere oder fernere Beziehung zu fast allen den Fragen, die überhaupt in der katholischen Theologie aufgeworfen werden können. Im Mittelpunkt aber steht dabei immer das Problem Gottes. Überschaut man dann die ganze Entwicklung, in der die Diskussionen, zu denen die Veröffentlichung der Bulle Unigenitus den Anlaß gab, doch nur eine, wenn auch wesentliche Phase darstellen, so hat man wohl den Eindruck, der Tragödie eines Gottes beizuwohnen, der trotz aller Versuche, ihn am Leben zu erhalten, langsam dahinstirbt: eines Gottes, der mit der Zeit den Kindern dieser Welt immer fremder und immer unbegreiflicher wird, je mehr das religiöse Erlebnis selbst einen eigentlichen Sinn und seine tiefe Bedeutung einbüßt. Zugleich bildet sich dann, innerhalb der Kirche zunächst und dann in mehr oder weniger deutlichem Zusammenhang damit in der profanen Weltanschauung eine neue Gottesvorstellung, die von dem Gotteserlebnis eines Augustinus und Pascal sich in wesentlichen Punkten unterscheidet. Diese Gottesvorstellung wird dann mit der Zeit immer mehr zu der vorherrschenden; ja von einem gewissen Zeitpunkte an ist sie die einzige, über die Gläubige und Ungläubige noch miteinander

diskutieren, wenn sie von Gott sprechen — mag dieser Gott nun mehr christliche oder ausschließlich profane Züge aufweisen. Der alte Gott hingegen, für den die Jansenisten eintraten, ist fast ganz in Vergessenheit geraten und erscheint den meisten nur noch in weiter Ferne, wie etwas Fremdes und kaum noch zu Begreifendes. Mag sich der gebildete Laie auch noch so sehr zum Katholizismus hingezogen fühlen, so fällt es ihm doch schwer, sich überhaupt noch in die Gefühlslage hineinzuversetzen, aus der die jansenistische Gottesanschauung entsprungen ist. Ihm steht sicherlich die Vorstellung eines Gottes, der „straft und belohnt", wie sie der Abbé de Saint Pierre schon so schön entwickelt hatte, viel näher.

Es dürfte dies wohl zum Teil daran liegen, daß es dem modernen Menschen im allgemeinen nicht leicht fällt, das religiöse Phänomen rein als solches zu erfassen. Um sich das religiöse Erlebnis zu deuten, greift er gerne zu Werten und Begriffen, die anderen Gebieten entnommen sind. Vorzugsweise dienen ihm dazu moralische Vorstellungen. Aber auch ästhetische Ideen und Gefühlsweisen scheinen ihm zweckdienlich, um das religiöse Erlebnis in sich nachzubilden. Hat er sich noch außerdem gewisse metaphysische Grundvorstellungen und Stimmungen bewahrt, so ist er wohl davon überzeugt, daß seine Nachbildung der religiösen Erlebnisse der Wirklichkeit entspreche, und daß es zum Verständnis der Gottanschauung, ob er nun diese gelten läßt oder nicht, keiner weiteren Motive bedürfe. Zum Verständnis des Gottes, für den die Jansenisten gekämpft haben, ist aber nun ein solches Verfahren ganz unzureichend. Wir haben es hier mit einem spezifisch religiösen Phänomen zu tun, das nur aus seiner inneren Gesetzmäßigkeit heraus verstanden werden kann und wohl unterschieden werden muß sowohl von aller rein metaphysischen Kontemplation wie von den Wertungsweisen derer, die nach Gerechtigkeit streben und die Welt nach moralischen Gesetzen regeln wollen. Der Gott der Jansenisten ist nach menschlichen Wertmaßstäben, welcher Art diese auch sein mögen, weder gut noch gerecht. Um ihren Gott zu verstehen, darf man nicht den „Menschen" befragen, der ihn als solcher weder zu lieben noch überhaupt zu erleben vermag. Nur der „Christ" kann uns über diesen Gott Aufschluß geben,

das heißt nur der Mensch dieses spezifischen religiösen Erlebnisses, für den der Glaube eben die Transzendenz aller menschlichen Vorstellungen und Wertungsweisen bedeutet, und der nur einen Gott lieben kann, der von ihm das gänzliche Opfer alles „Menschlichen" fordert.

„Die Eigenliebe und die Lasterhaftigkeit der Menschen treibt sie dazu, sich ebenso der Macht wie der Weisheit Gottes entziehen zu wollen," sagt Nicole, „während wahre Frömmigkeit ihnen eingibt, sich sowohl der Macht wie der Weisheit Gottes zu unterwerfen" (5). Der Christ liebt seine Abhängigkeit. „Es ist unser Ruhm, ganz in seiner Hand zu stehen, und unsere Gerechtigkeit besteht darin, daß wir von ihm abhängen und unsere Abhängigkeit lieben" (6), schreibt ein Jansenist. Darum kann es auch für den Christen „keine schrecklichere Lage geben, als sich selbst überlassen zu sein" (7). Während „der Mensch der Eigenliebe" Gottes Hilfe entraten möchte und danach strebt „nicht in seiner Schuld zu stehen, setzt der Mensch der Demut seinen ganzen Ruhm darein, ihm alles zu verdanken und sich selbst nichts zuzuschreiben" (8). „*Car moins nous méritons par nous-mêmes, plus nous devons à Dieu. C'est le trésor que nous trouvons dans notre pauvreté, et le riche fond de l'humilité chrétienne, de ne nous pouvoir glorifier de rien, afin de donner tout à Dieu, et de ne chanter éternellement que les Cantiques de ses Miséricordes éternelles*" (9), schreibt Quesnel.

Die Seele des Christen bedarf eines Gottes, vor dem sie sich demütigen kann. In dem Triumph Gottes sucht sie ihre eigene Vernichtung; denn, wie Quesnel sich ausdrückt, die Seele, die von wahrer Demut durchdrungen ist, „wünscht, daß überall der Schöpfer verherrlicht werde, und das Geschöpf vernichtet und erniedrigt" (10). Die Seele, die ihr Heil in der Selbsterniedrigung vor dem Allmächtigen findet, will nichts für sich zurückbehalten. Alles, was sie als ihr Eigenes besäße, würde sie von Gott entfernen. Würde sie irgendwie sich selbst gehören, könnte sie irgendwie frei sein, so hieße das für sie Untreue gegen Gott. Was sie sich durch eigene Kraft erworben hätte, das hätte sie Gott geraubt. Sie will ihr Heil Gott verdanken, Gott allein. „Die Ohnmacht der Natur, des Heils teilhaftig zu werden, ist für den Christen kein Grund der Verzweiflung. Im Gegenteil, er sieht darin

das Zeichen des Triumphes und der Größe Christi. Selige Ohnmacht die uns dazu zwingt, alles nur von ihm zu erwarten, ohne dessen Hilfe wir nichts vermögen" (11).

So liebt der Christ seine Ohnmacht. Freiheit bedeutet für ihn Gottverlassenheit. Es ist sein höchstes Sehnen, daß stets nur Gott in ihm wirke. „*Et loin de craindre d'être mû de la sorte, il le désire, il le demande, jusqu'à prier son Dieu de forcer sa volonté rebelle, n'appréhendant rien tant que d'être laissé à lui-même, parcequ'il ne trouve dans son propre fond que mensonge et que péché*" (12), sagt Colbert, Bischof von Montpellier. Der Jansenist, könnte man sagen, ist eifersüchtig auf sich selbst, wenn es sich um Gott handelt. Gott allein soll groß, soll mächtig sein. Unsere Ohnmacht sei seine Macht und unsere Erniedrigung seine Erhöhung. So will der Jansenist nichts von Freiheit wissen; er will nichts für sich zurückbehalten. Er will nichts wissen von einer selbständigen Willenssphäre, in der er sein eigener Herr wäre. Ein Christ darf nicht mit seinem Gott schachern: Gott ist alles oder nichts.

Es ist die „Sache Gottes" (13), die die Jansenisten verteidigen. Sie ergreifen die Partei der Gottheit. Sie sind die Vorkämpfer Gottes gegen die Kreatur. Der Mensch hat sich gegen Gott erhoben. Sie stehen auf Seiten Gottes. Man maßt sich an, so sagen sie, „Gott und den Menschen einander entgegen zu stellen" (14). Wenn es nach denen ginge, die die Partei des Menschen ergreifen, so wäre der Mensch frei und Gott würde aufhören, allmächtig zu sein. Der Mensch hat gegen Gott einen Prozeß angestrengt, sagen die Jansenisten; er fordert seine Rechte. Sie betrachten sich als die Sachwalter Gottes. „Nein, Gott wird uns nicht verlassen, heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques. Uns ist das Glück widerfahren, daß wir seine Interessen verteidigen sollen. Wir werden es bis zum letzten Seufzer tun. Wir schätzen uns glücklich, dazu auserwählt worden zu sein, für die Interessen des Herrn einzutreten" (15).

So kämpfen die Jansenisten für Gott, für den Gott, der immer war, für den alten Gott. Ihre Gegner, so behaupten sie, wollen von diesem Gott nichts mehr wissen. „Wir kämpfen gegen alle die, die uns der Erbschaft unserer Väter berauben wollen" (16), heißt es in den Héxaples, der großen Streitschrift der Jansenisten. Der Gott der Christen solle enthront

und durch einen anderen Gott ersetzt werden: durch den Gott der Jesuiten, einen schwachen, einen vermenschlichten Gott. „*Ce n'est plus ce Dieu fort, qui appelle les choses qui ne sont point comme celles qui sont; qui abaisse, et qui relève; qui donne la mort, et qui donne la vie; qui conduit aux Enfers et qui en retire*" (17), sagt Colbert von dem Gotte der Jesuiten. Es ist ein Gott, der auf die Menschen „tausenderlei Rücksicht nimmt" und sie nach ihren eigenen Launen schalten und walten läßt. „Stets schwach, stets ohnmächtig, stets besorgt, nichts zu tun, was die Freiheit der Menschen irgendwie beeinträchtigen könnte, wagt er es nicht, von seiner Macht Gebrauch zu machen, um die Herzen zu ändern", sondern wartet ängstlich, „bis sich die Umstände so günstig gestalten, daß er dem Menschen seine Gnaden erteilen könne" (18). Ist es einmal soweit, hat Gott alles getan was in seiner Macht steht, „so beschränkt sich fernerhin seine Rolle darauf, zuzuschauen und zu sehen was die Menschen nun wohl ihrerseits tun werden" (19). Ohnmächtig wie er ist, und da er „kein unfehlbares Mittel weiß, um den Gehorsam seiner Geschöpfe zu erzwingen", „sieht er sich gezwungen, ihren freien Willen zu befragen und abzuwarten, ob es ihnen beliebt, seinen Absichten gemäß zu handeln, und zuzuschauen wie ihre Entscheidung ausfällt: ob sie die Gnadenwirkung annehmen oder ablehnen wollen" (20). Die Jansenisten verachten den Gott der Jesuiten. In ihren Augen ist dieser Gott nur ein schlauer Politiker, der im Bewußtsein der eigenen Schwäche und Machtlosigkeit sich aller möglichen Schleichwege bedient, um zu seinem Ziele zu gelangen, und ständig darauf bedacht sein muß, dem Willen seiner Geschöpfe Rechnung zu tragen, „um festzustellen, wann und unter welchen Umständen sie gelaunt wären, seine Wünsche zu erfüllen" (21).

Wenn aber die Jansenisten nichts von dem Gotte der Jesuiten wissen wollen, so wenden sich diese in nicht weniger scharfen Ausdrücken gegen den Gott eines Arnauld und Quesnel. Es sei dies ein Gott, so führen sie aus, der „weder heilig noch gerecht noch barmherzig ist" (22). „Er ist weiter nichts," heißt es in der Predigt eines Jesuiten, als „ein unbarmherziger und barbarischer Tyrann, der meinen ganzen Haß verdienen würde und doch," so fährt der Jesuit fort, „ist es der Gott, von dem uns die Jansenisten sagen, daß wir ihn lieben sollen",

und „sie legen großen Nachdruck auf dieses erhabene Gebot“ (23). Aber wie könnte man ihren Gott lieben? „Gott lieben? Ja, wie kann ich es denn, wenn Quesnel mir ein Bild von ihm entwirft, das ihn in gräßlichster Verzerrung erscheinen läßt und ganz dazu angetan ist, mir Gott hassenswert zu machen? Ich habe beim besten Willen nicht verstanden, was ihr eigentlich wollt. Ihr alle, wer ihr auch seid, führt in einem fort die Liebe Gottes im Munde. Wenn man den Worten Quesnels Glauben schenkt, so ist die Liebe Gottes die einzige Tugend, die das höchste Wesen ehrt, die einzige, die Gott anerkennt, die einzige, die er belohnt, die einzige, die er krönt. Wer sich durch einen anderen Beweggrund leiten ließe, bemühte sich vergeblich, und wo Gottes Liebe nicht sei, gäbe es weder Gott noch Religion. Gut. Nun aber sehen wir weiter. Nach allen diesen schönen Reden stellt es sich heraus, daß dieser Gott, den zu lieben allein als Tugend gilt, und vor dem nach Quesnel der Mensch sich nicht fürchten soll, nichtsdestoweniger für denselben Quesnel ein Tyrann ist, der Unmögliches gebietet und der, nicht genug damit, solcherlei zu gebieten, noch dazu erbarmungslos alle die Menschen verdammt, die seine Gebote nicht ausgeführt haben. Seien wir einmal aufrichtig: Ist das ein Gott, den man lieben könnte?“ (24). Wenn die Jansenisten behaupten, daß sie für Gott kämpfen, so werfen ihnen ihre Gegner vor, daß sie mit ihren Lehren nur der Sache Gottes schaden. Die Ungläubigen beriefen sich auf diese Lehren und wendeten dann ihre Argumente gegen Gott. „Ein ‚libertin‘,“ heißt es in der Schrift eines Jesuiten, „sieht in alledem nur mit boshafter Freude die Anschauung eines Gottes, an den er nicht glauben und den er nicht lieben kann, weil man ihm diesen Gott so darstellt, als handle es sich um einen grausamen und schlechten Herrn . . . der allen Menschen gebietet, auf ihn seine Hoffnung zu setzen, und der ihnen doch weit mehr Anlaß zum Verzweifeln bietet, als Grund, ihm ihr Vertrauen zu schenken . . . der für immer Tugenden seiner Günstlinge krönt, ohne daß dabei ihr wahres Verdienst mitspräche, Tugenden, die sie ohne ihr Zutun besitzen und in denen sie gezwungener Weise beharren, während er andererseits bei den Menschen, die es ihm nicht behagt zu lieben, nicht etwa den Mißbrauch der Freiheit — denn von Freiheit kann ja bei ihnen nicht die Rede sein — oder ihren Widerstand gegen seine Gnade —

denn die Gnade ist ihnen ja versagt — mit ewigen Strafen belegt, sondern ihr Unvermögen, in dem er sie beläßt und den grundlosen Haß, den er ihnen weiht" (25).

So wäre es denn die Schuld der Jansenisten, wenn so viele Menschen es nicht mehr über sich gewännen, Gott zu lieben. Sie, die vorgaben, die Liebe Gottes zu predigen, hätten „alles daran gesetzt, diese Liebe zu zerstören" (26). „Welchen Widerwillen muß nicht bei den Gläubigen ein solches Bildnis Gottes erwecken," sagt Fumel, Bischof von Lodève: „Ein grausamer und barbarischer Gott, der mit eigener Hand in den Eingeweiden der Erde einen flammenden und schwarzen Abgrund gräbt, in den er erbarmungslos die Mehrzahl seiner Geschöpfe hinabstößt, denen er alle Mittel versagt hat, für die er nichts getan hat, um sie in den Stand zu setzen, diesem Ende voller Schrecken zu entgehen" (27).

Die Jansenisten werden sich durch solche Angriffe nicht in ihrem Glauben erschüttern lassen. Was aber können sie anführen, um in den Augen derer, die „menschlich" denken und fühlen, einen Gott zu rechtfertigen, der, wie ihre Gegner behaupten, „der grausamste aller Herrscher" ist? (28). Sie werden den Menschen vorhalten, daß Gott sich nur allein verstehen könne, und daß der Mensch sich vor dem Unaussprechlichen, nie zu Fassenden in Demut neigen müsse. „*N'est-il pas vrai que rien ne vous a donné tant d'aversion pour la Doctrine divine de S. Augustin,*" schreibt Arnauld, „*que de ce qu'on vous l'a représentée comme tout à fait indigne de la souveraine bonté de Dieu?*" Und er erwidert darauf: „Was soll ich euch sagen? Wenn ich nicht Christ, wenn ich nicht Katholik wäre, so wäre ich, da ich Mensch bin wie ihr, in der gleichen Verwunderung wie ihr; und da ich nur allzusehr in mir die Wirkungen menschlichen Hochmutes verspüre, so würde auch ich mir anmaßen, an dem Verhalten Gottes, das uns unbegreiflich erscheint und uns zunächst so wenig der Vorstellung zu entsprechen scheint, die wir uns von seiner Güte und seiner Gerechtigkeit bilden, alles Mögliche auszusetzen. Aber sowie ich mir dann vergegenwärtige, daß Gottes Wesen mein Denkvermögen unendlich übersteigt und nur er allein sich verstehen kann und es deswegen wahnwitzig wäre, wollte ich über die Gerechtigkeit seines Verhaltens nach meinen eigenen eitlen Gedanken urteilen, . . . so scheint mir jedes weitere Wort überflüssig . . ." (29).

Der Mensch kann Gott nicht beurteilen, wiederholen immer wieder die Jansenisten. „Gott ist ein Wesen für jeden unbegreiflich, der nicht Gott ist", schreibt Mésenguy. „Wenn die göttliche Gerechtigkeit uns begreiflich wäre, so wäre es keine göttliche Gerechtigkeit mehr" (30). Gott muß unbegreiflich sein, sonst wäre er nicht Gott. Die Jansenisten können nur einen unbegreiflichen Gott lieben. Liebe bedeutet für sie Demut. Sie können nur einen Gott lieben, der von ihnen das höchste Opfer fordert; denn ihre Liebe begehrt das Opfer, und ihre Liebe wird groß und stark von allen den Demütigungen und Erniedrigungen, die Gott der Seele auferlegt. Der Jansenist weiß, daß es „furchtbare Wahrheiten" gibt; er lebt ständig in dem Bewußtsein von etwas Furchtbarem, das den Menschen zur Verzweiflung treiben kann. Aber zugleich weiß er auch, daß dieses ‚Furchtbare' es ist, das unsern Hochmut vernichten und uns in gerechter Abhängigkeit von Gott halten soll" (31).

So wird der Jansenist ohne Anmaßung und ohne Verzweiflung „zwischen Furcht und Hoffnung einherschreiten" (32) und Gott zu lieben wissen, ohne von ihm Antwort auf seine Frage zu erheischen. Wird Gott ihn zu den Seinen zählen? Er weiß es nicht und darf es nicht wissen. „*L'état du voyageur, qui est celui de cette vie, et qui ne se termine que par la mort, exclut toute certitude absolue de la prédestination, ou de la réprobation*" (33), sagt Nicole. So demütigt er sich vor dem Gott, den er nicht begreift, und im Angesicht des großen Geheimnisses, das ihn und alle Dinge umgibt, erhebt sich seine Seele zur Anschauung des Unendlichen und erlebt die Seligkeit unendlicher Liebe. „Religion richtig verstanden erniedrigt und erhebt uns, demütigt und tröstet uns" (34), heißt es in den Héxaples. Das Erlebnis der Jansenisten führt ihn durch alle Höhen und Tiefen. In ihm lebt noch einmal die ganze Dramatik des christlichen Gedankens auf. Das Wesen des Erlebnisses ist Kampf und Spannung. Keines der verschiedenen Motive, die in ihm wirksam sind, darf zu unbedingter Herrschaft gelangen. Jedes findet seinen Gegensatz: und in dem Gegensatz selbst erst liegt seine religiöse Vollendung. Selbsterniedrigung und Verklärung, Furcht und Hoffnung, Hingabe und Bangen um das Heil der Seele, banges Fragen und vertrauensvolles Sichaufgeben: jedes dieser Momente bleibt in der Dynamik des Ganzen erhalten; eines kann nie in das andere

aufgehen; jedes bewahrt seine dramatische Bedeutung in dem großen Schauspiel von Tod und Leben, hinzielend zu einer letzten Versöhnung, die aber hiernieden unerreichbar bleibt. Nur im Kampfe ist Wahrheit; nur in dem ständigen Widerstreit der Motive erlebt der Jansenist Gott. Darum muß auch der Gott des Jansenisten ein starker Gott sein, damit seine Seele mit ihm ringe und er mit der Seele des Menschen ringe. Der Jansenist will Kampf. Ein Gott, der von ihm nichts Höchstes forderte, wäre für ihn nicht Gott; eine Seligkeit, die allen zugänglich wäre, wäre für ihn nicht Seligkeit. „*On veut être chrétien à trop bon marché, et pour cela, on ne l'est point du tout. Il faut qu'il en coûte, et qu'il en coûte tout pour le salut, au moins dans la disposition du cœur*" (35), sagt Quesnel. Wir müssen mit uns selbst ringen, um Gott lieben zu können. Ein Gott, der sich unschwer lieben ließe, zu dem sich die Herzen ohne alles Widerstreben hingezogen fühlten, wäre für den Jansenisten kein Gott mehr.

So wird es auch verständlich, warum die Jansenisten nicht den „neuen" Gott lieben können, diesen Gott, der „so verschwenderisch seine Gnade an alle austeilt" (36). Dieser Gott heißt alle willkommen; er will allen wohl; er kennt keinen Unterschied. Für ihn sind alle recht. Für jeden findet er gewissermaßen ein freundliches Wort. Wie sollten da die Menschen diesen Gott nicht lieben, der sich ihnen gegenüber stets so wohlwollend und gütig zeigt? Aber was ihre Herzen bewegt, ist nichts anderes als rein menschliche Liebe. Die Jansenisten wollen von solcher Liebe nichts wissen. Sie hat nichts an sich von der Leidenschaft großer Seelen, die alles dahin geben um des Geliebten willen. Sie ist denen eigen, die nichts von der Tragik des Lebens wissen wollen und einen Gott suchen, der nicht allzuviel Opfer von ihnen fordere und sich ihnen ohne Kampf hingebe. An einen solchen Gott aber läßt sich nicht glauben. Er häuft Wohltat auf Wohltat; er geht verschwenderisch mit seinen Gnaden um; er ist immer gleich gütig und freundlich. Alle seine Geschöpfe wissen es und preisen ihn deswegen. Aber wo bleibt dabei der Glaube an das Geheimnis, an das große Mysterium seiner unendlichen Güte, „kraft deren er sich deren erbarmt, deren er sich erbarmen will?" (37). Ist der Gott „den ein Molina sich erdachte" noch der Gott der ersten Christen, „die aufrichtigen Herzens

ohne Unterlaß die schwersten Bußen auf sich nahmen"? (38) fragen die Jansenisten. Sie können in dieser „allzumenschlichen" Gottheit, deren sich immer gleichbleibendes Wohlwollen alle die Schrecken auszulöschen scheint, die ehemals sein Anblick bei den Menschen erweckte, nicht mehr den Gott erkennen, „vor dem einst die Seele des Menschen sich tief erniedrigte . . . und sich selbst tief verachten lernte", wohl wissend, daß nur Gott allein alle Ehre, alles Lob, aller Dank gebührt, während sie selbst nichts anderes verdient „als Demütigung jeder Art, als Verachtung und Vernichtung" (39).

So verachten die Jansenisten den Gott der Jesuiten. Von diesem Gott läßt sich keine Seligkeit mehr erwarten. Die Pforten des Himmels sind weit geöffnet; keiner ist mehr ausgeschlossen. So gibt es auch diese „unendliche" Seligkeit nicht mehr, einst des Christen höchstes Sehnen, auf die er seine ganze Hoffnung setzte, eine „Hoffnung, in der sich innig miteinander einen: Freude und Furcht" (40). Alles ist vermenschlicht; alles ist klar und einfach geworden. Das Leben hat seinen tragischen Charakter verloren. Alle Wege sind geebnet. „*Où sont les aveugles, les sourds, les muets, les boiteux? Où sont les cavernes où les dragons habitent; les montagnes où les bêtes farouches se retirent? Partout je cherche ce sentier qui sera appellé la voie sainte, où l'impur ne passera point: mais je ne vois aucun chemin qui ne soit commun à tous les hommes*" (41), sagt Colbert, Bischof von Montpellier. Das ist des Menschen Welt und nicht mehr die Welt Gottes. Die Jesuiten haben Gott entthront, sagen die Jansenisten; sie haben ihm seine Allmacht geraubt. An seine Stelle ist die Kreatur getreten, die in frevelhaftem Übermute „des Thrones des Allmächtigen" (42) sich bemächtigt hat und die Welt beherrschen möchte.

2. GOTTES ALLMACHT UND DES MENSCHEN RECHTE

Die Polemik zwischen Jansenisten und Jesuiten über die Frage der Allmacht Gottes bietet manche Analogien mit den Diskussionen, die später auf politischem Gebiete stattgefunden haben. Der Gott der Jansenisten, könnte man sagen, ist ein absoluter Monarch und seine Untertanen haben kein Recht, von ihm Rechenschaft zu fordern. Der „neue" Gott hingegen wäre eher einem Könige zu vergleichen, der gewillt ist, sich mit seinen Untertanen auseinanderzusetzen und irgendwelche legalen Formen zu suchen, die in gleicher Weise den Rechten des Herrschers wie denen des Volkes Rechnung tragen würden. Die Kreatur, so muß es scheinen, ist nun zum Bewußtsein seiner Eigenwürde gelangt. Die Menschen wissen jetzt, was sie sich schuldig sind. Sie lassen sich nicht mehr wie unmündige Kinder behandeln und wollen mitreden, wenn es sich um ihr Schicksal handelt. Um sich nun seine Herrschaft über die Menschen zu bewahren, die zu murren beginnen und nach Freiheit verlangen, kann Gott es fernerhin nicht mehr vermeiden, ihnen manche Konzessionen zu machen. Darum ist es auch weiter nicht verwunderlich, wenn die alte Regierungsform des Universums einige Änderungen erleidet. Gott wird sich hinfort gewissen Regeln unterwerfen müssen. Die Rechtsgründe seiner Entscheidung müssen offen zutage liegen, und schließlich darf es auch als feststehend erachtet werden, daß Gott ein weiser und gütiger Regent ist, dem das Wohl seiner Kinder am Herzen liegt und der sich zugleich davor hütet, seine Macht allzusehr hervorzukehren, damit die Menschen ihm nicht vorwerfen können, daß er im Grunde nur ein Despot und Tyrann sei.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Gott der Jesuiten weit eher der sich bildenden neuen Geistesverfassung

entsprechen mußte als der Gott der Jansenisten. Der neue Mensch will nichts mehr von einem Gotte wissen, der ihn nach eigenem Ermessen richtet, und seinem berechtigten Freiheitsstreben die Anerkennung versagt. Die Jansenisten sind aber nicht geneigt, auf den neuen Menschen irgendwelche Rücksicht zu nehmen. In den jesuistischen Lehren sehen sie nur einen Versuch, Gottes Allmacht zu bestreiten, und an Stelle der alten Gottheit den sündigen Menschen zu setzen. „Ihr wiederholt es jeder Zeit", schreibt der Bischof Colbert, indem er sich an die Gegner der Jansenisten wendet: „Ich glaube an einen einigen Gott, allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und weil ihr daran glaubt, so wendet ihr euch an Gott und erfleht von ihm, daß er eure Herzen rühre, daß er sie wandle, daß er selbst euren widerspenstigen Willen bezwinge. Sollte denn Gott nur der Gott der Körper sein? Ist er nicht in gleicher Weise der Gott der Geister? Reicht seine Macht nicht aus, um in voller Freiheit die Handlungen freier und vernünftiger Wesen zu bestimmen? Ja, in dem Reiche der Gnade wie in dem der Natur, in der geistigen und unsichtbaren, wie in der leiblichen und sichtbaren Welt ist seine Herrschaft, ihr wißt es, meine Brüder, an keine Schranken gebunden; er entscheidet über Tod und Leben; er erniedrigt und erhöht; er verdammt und erlöst . . ." (43). Der Gott der Jansenisten ist ein unbeschränkter Herrscher. Mit niemandem mag er seine Macht teilen. Was wäre denn auch ein Gott, der nicht allmächtig wäre? Darum eben auch wollen die Jansenisten nichts von den Lehren der Jesuiten wissen. Denn diese, so werfen sie ihnen immer wieder vor, bestritten, daß Gott „allmächtig sei über die Herzen in bezug auf das ewige Heil" (44). „Die Jesuiten," so sagen sie, „gehen so weit, daß sie der Macht Gottes in Bezug auf die geistige Welt, Schranken setzen." „*Ils lui associent dans le gouvernement de ce monde un autre principe puissant qui opère et qui décide, ce que Dieu n'opère et ne décide pas. Ce principe est le libre-arbitre, à qui ils attribuent, comme on le voit, une puissance souveraine*" (45).

Damit werden „dem freien Willen allerhöchste Ehren zuteil" (46), heißt es in den Héxaples. Gott ist so nicht mehr der alleinige Gott; er herrscht nicht mehr allein über diese

Welt. Bei der Ausübung seiner Herrschaft muß er mit einer anderen Macht rechnen: mit dem freien Willen, mit der Macht, die der Mensch ausübt. „Denn", so heißt es weiter in den Héxaples, „sowie man ein Gleichgewicht der Kräfte und der Gewalten annimmt, stellt man das Geschöpf Gott zur Seite, insofern es sich um die Macht handelt, die Gott durch seine Gnade ausübt; in der Ausübung der Herrschaft über die geistige Welt wird das Geschöpf dem allerhöchsten Herrscher gleichgestellt . . . Es gibt dann zwei gleichwertige Herrscher, die miteinander, wie zwei souveräne Gewalten verhandeln und mit gleichen Kräften einander bekämpfen" (47). So würde die Herrschaft dieser Welt eine Art Duarchie darstellen. Gott und der Mensch üben gemeinsam die Herrschaft aus. „Sie haben Gott seinen Bereich zugewiesen, und dem Menschen den seinen", heißt es in einer Streitschrift der Jansenisten von den Jesuiten. „Und sie haben die beiden Bereiche so wohl voneinander getrennt, daß man den einen der beiden nicht ausdehnen kann, ohne den anderen entsprechend einzuschränken.

So hätte denn eine Art Teilung der Gewalten stattgefunden, eine Regelung der Kompetenzen in der Ausübung der Macht. „In der molinistischen Lehre, heißt es in den Héxaples, kommt alles immer wieder auf eine Teilung zwischen Gott und dem Menschen heraus. Sonderbare Teilung: nachdem man auf die eine Seite alles das gebracht hat, was Gott gehört und nicht dem Menschen, setzt man auf die andere Seite das, was dem Menschen zukommt mit Ausschluß Gottes" (48). Bedeutet das aber nicht im Grunde, so fragen die Jansenisten weiter, daß der Mensch Gott gleichgesetzt ist? Wird der Mensch nicht selbst Gott? „Wenn der Mensch irgend etwas mit Gott teilen könnte, wenn er den mindesten Ruhm beanspruchen könnte, der nicht mehr Gott als ihm selbst zukäme, . . . so wäre der Mensch ein Gott, und er könnte sich rühmen, nicht in Gott, sondern außerhalb Gottes. Er würde sich rühmen, und zwar mit Recht, dessen, was er nicht empfangen hat" (49). Die Jansenisten wollen nichts davon wissen, daß der Mensch „zu einem Rivalen Gottes werde". Ihr Gott wacht eifersüchtig über seine Macht. Er „kann es nicht dulden, daß man es wage, seiner Macht Schranken zu setzen" (50). Er will Alleinherrscher sein. „Niemand kann sich mit Gott in die

Gewalt teilen" (51). „Denn, wenn Gott nicht allmächtig ist über alle Kreaturen, sowohl über die geistigen wie über die natürlichen, so nehmen wir nichts mehr Unendliches in Gott wahr: er ist nicht Gott" (52), heißt es in einer jansenistischen Streitschrift. Darum ist Gott auch niemanden Rechenschaft schuldig. „*Le Seigneur fait miséricorde à qui il lui plaît de faire miséricorde, il enrichit de ses dons ceux qu'il lui plaît d'enrichir; parcequ'il est tout-puissant et que nul n'a droit de lui demander raison de ses oeuvres*" (53), schreibt ein Jansenist. Den neuen Menschen kann das aber nicht genügen; sie wollen wissen, wieso und warum man sie eigentlich bestraft und belohnt. Sie sind es gewissermaßen, die jetzt Gott richten. Sie verlangen von ihm, daß er seine Urteile motiviere, daß seine Rechtsprechung klar und durchsichtig sei, damit fernerhin an seiner Gerechtigkeit kein Zweifel mehr bestehen könne.

In den Streitschriften der Gegner der Jansenisten kommt diese neue Einstellung des Menschen zu Gott oft in recht naiver Weise zum Ausdruck. So heißt es in einer Streitschrift aus dem Jahre 1746: „Ihr erlaubt mir, Herr, euch vor Gericht zu stellen: ... so tue ich es denn, und ich frage euch: Bin ich es, der euch zuerst verlassen hat? Seid nicht vielmehr Ihr es, der vor allem Verschulden meinerseits mich verstoßen hat? Seid nicht Ihr es, der mir feindlich gesinnt war, ohne daß ich euer Feind gewesen wäre?" (54). Bei einem anderen Theologen formuliert der Verdammte die Vorwürfe, die er gegen Gott erhebt, in folgender Weise: „Wenn Ihr mich hättet retten wollen und mir eure Gnade zuteil geworden wäre, so hätte ich euch nicht widerstanden, ich hätte eure Gesetze befolgt. So verdammt Ihr mich, weil es euch beliebt, mich zu verdammen; da es euch nicht beliebt hat, mir eure Gnade zuteil werden zu lassen, damit ich das Böse vermeiden und mich retten könnte" (55).

Da der Gott der Jansenisten den Menschen keine Rechenschaft schuldig ist, so sind natürlich ihm gegenüber alle solche Reden vollkommen sinnlos. Der neue Mensch indessen fordert Antwort auf seine Frage. Und der Gott der Jesuiten läßt dies wohl zu und vermag sich unschwer zu rechtfertigen. In einer Predigt spricht Gott folgendermaßen: „Jetzt wo die verborgenen Absichten meiner Vorsehung dir offenkundig sind," so spricht der erzürnte Richter zu dem Sünder, der seiner Verdammnis entgegensieht, „bin ich gerne dazu bereit, mich

mit dir auseinanderzusetzen: so wirf mir doch vor, wenn du es wagst, daß ich ungerecht gewesen sei und mich um dich nicht gekümmert habe." Nach diesen einleitenden Worten entwickelt Gott Argumente, wie man solche in jesuitischen Streitschriften findet und beschließt dann seine Rede folgendermaßen: „Du siehst, es lag nur an dir, dich zu retten. Du konntest es mit Hilfe der Heilsmittel, die man dir in meiner Kirche dargeboten hat. Zwar wären diese äußeren Mittel für dein Heil ohne eine starke und mächtige Unterstützung meiner Gnade nutzlos gewesen. Aber man hat es dir tausendmal in meinem Namen wiederholt, daß meine Gnade eine Folge des Betens ist: daß der, der will und nicht kann, nur zu beten hat, und er wird können" (56). So hat der Sünder vollkommen unrecht, sich mit dem Mangel an göttlicher Gnade ausreden zu wollen. „Man kann wohl Ketzer sein, solange man lebt, heißt es in einer zeitgenössischen Predigt, aber mit dem Tode hat es ein Ende" (57).

Solche Stellen und viele andere, die man hier noch anführen könnte, sind für den neuen Menschentypus und für seine veränderte Einstellung Gott gegenüber charakteristisch. Gewiß handelt es sich dabei zunächst darum, in besonders krasser und bildhafter Weise zu beweisen, daß der Gott der Jansenisten keinen Glauben verdient; aber die Art, wie dies nun geschieht, entspricht einer veränderten religiösen Bewußtseinslage. Es sind nicht nur die Verstorbenen, die von Gott Rechenschaft fordern, möchte man sagen, sondern vor allem die Lebenden. Wie später sich die Untertanen mit ihrem König auseinandersetzen werden, so scheint jetzt der Mensch mit seinem Schöpfer in Unterhandlung zu treten. Er will, daß die Rechtslage klar und eindeutig bestimmt werde, daß die gegenseitigen Rechte und Pflichten genau abgegrenzt seien. Man könnte beinahe behaupten, daß, bevor die Franzosen die Beziehungen zwischen sich und ihrem Könige verfassungsmäßig geregelt wissen wollten, die Katholiken von ihrem Gott eine Art Verfassung gefordert haben. Als selbstverständliche Voraussetzung gilt dabei, daß Gott gerecht ist, daß er gewisse Verpflichtungen dem Menschen gegenüber hat und daß es sich nun darum handelt, die wechselseitigen Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen festzulegen. Als oberster Grundsatz dieser Verfassung ließe sich etwa die Forderung bezeichnen,

daß Gott allen Menschen in gleicher Weise Gerechtigkeit schulde. Jede Parteilichkeit muß dabei ein für allemal ausgeschlossen sein. Die Seligkeit darf nicht mehr nur das Los einiger Auserwählter sein, während der Mehrzahl ewige Verdammnis droht.

„Das Mysterium der Gnade, schreibt der Jesuit Berruyer, die Tiefe der Beschlüsse Gottes und die Unerforschlichkeit seiner Wege besteht nicht darin, wie einige einfältige Seelen es glauben könnten, daß Gott, ohne durch irgendein anderes Motiv in seinem Widerwillen und in seiner Wahl sich bestimmen zu lassen als durch die Sünde Adams und seine eigene unbeschränkte Herrschaft, die große Mehrzahl der Kinder des wiederversöhnten Vaters verstößt und sie in einem Zustand beläßt, der ihnen die Erreichung des Heils unmöglich macht, während er sich nur eine kleine Schar auswählt und seine vom Glück privilegierten Günstlinge in die Notwendigkeit versetzt, ihm nicht entweichen zu können. Solche Reden enthalten meiner Ansicht nach etwas Paradoxes und Unglaubhaftes; dagegen vermag ich darin nichts Mysteriöses und Tiefes zu sehen" (58). Was der Jesuitenpater Berruyer hier ausführt, entspricht dem neuen Zeitbewußtsein, wie es sich immer mehr ausbilden wird. Es darf keine Privilegien geben. Alle haben das gleiche Anrecht auf Seligkeit; das Verdienst allein entscheidet. Wäre es anders, so gäbe es keine Gerechtigkeit weder hienieden noch im Jenseits, und wir müßten den Glauben an Gottes Weisheit und Güte verlieren. „*Une partialité aussi odieuse est-elle donc faite, ô mon Dieu, pour un cœur aussi bienfaisant et aussi juste que le vôtre! Prétend-on nous inviter à vous aimer, et nous faire goûter le grand Précepte de cet amour, en vous inspirant les sentiments d'un tyran?*" (59), fragt ein Gegner der Jansenisten.

So muß es hinfort als feststehend gelten, daß Gott alle Menschen in gleicher Weise liebt, und daß es in seinen Augen keine Unterschiede zwischen den Menschen gibt. „Wer wir auch seien, wir sind als solche, wie wir geboren werden, Gott wohlgefällig; es genügt, das Meisterwerk seiner Hände zu sein, damit sein Herz sich uns in Liebe zuwende." Dabei will der Theologe, der diese Worte schrieb, Gott nicht ganz das Recht abstreiten, für gewisse Menschen eine Vorliebe zu hegen. „Indessen", so führt er weiter aus, „können wir hier ein Zu-

geständnis machen, das uns unvermeidlich erscheint: die Liebe Gottes zu den Menschen hat bestimmte Gradunterschiede; alle sind ihm gleich lieb; aber alle sind nicht in gleichem Maße seine Günstlinge" (60). So blieben gewisse göttliche Prärogativen bestehen, die aber dem Grundsatz der göttlichen Gerechtigkeit nicht Abbruch tun dürfen. Im Übrigen könnte man auch hier wieder auf das hinweisen, was in monarchisch regierten Staaten üblich ist. „Ein König", so schreibt der Abbé Bergier, „ist nicht all den Gesetzen unterworfen, die seine Untertanen binden ... Oft ist er Richter in eigener Sache usw.; für die Untertanen ist dies nicht der Fall. Wird man daraus schließen wollen, daß der König in solchen Fällen ungerecht handelt?" (61). Damit ist erwiesen, daß man, ohne gegen die Gerechtigkeit zu verstoßen, Gott gewisse Prärogative lassen kann, die ihm als Herrscher der Welt zukommen. Man muß ihm ein gewisses Verfügungsrecht zugestehen über das, was er den Menschen zukommen lassen will. Es steht in seiner Macht, diejenigen besonders zu beschenken, die er beschenken will, und wenn die übrigen dabei leer ausgegangen sind, so haben sie kein Recht darüber zu klagen. „Gott, der über seine Gaben unbeschränkt verfügt", sagt ebenfalls der Abbé Bergier, „sowohl im Bereiche der Natur wie in dem der Gnade, kann nach freiem Ermessen in der Verteilung seiner Gaben dem einen mehr, dem anderen weniger zukommen lassen, ohne daß er deswegen ungerecht sei" (62). Doch ist dazu wohl zu bemerken, daß solche Ausnahmen dem Zeitbewußtsein nicht recht behagen. Die Menschen wollen, daß Gott gegen alle Wesen gerecht sei, und im Grunde erscheinen ihnen irgendwelche Ausnahmefälle, sowohl in der jenseitigen wie in der diesseitigen Welt, grundsätzlich unzulässig.

So darf es in der Welt keine Willkür geben. Auch Gott ist an das Gesetz gebunden. Das ist es gerade, wogegen die Jansenisten sich immer wieder auflehnen. Ihr Gott erkennt keine Verpflichtungen an. Wenn man den Neuerern Gehör schenken wollte, so wäre „die Gnade keine Gnade mehr, sondern eine Schuld, so machte Gott keinen Unterschied mehr zwischen diesem und jenem, indem er diesem hilft und nicht jenem, indem er diesem das gibt, worüber er verfügt, und jenem nicht" (63). Gott wäre dann nicht mehr frei; Gott wäre nicht souverän. Damit hat Gott aufgehört, Gott zu sein; er herrscht nicht

mehr; er ist nicht mehr Herr in seiner Welt. „Wir tragen kein Bedenken, meine lieben Brüder, es auszusprechen", schreibt Colbert: „keiner hat Anspruch auf Gnade; Gott ist unbeschränkter Herr über seine Gaben. Er verteilt sie, an wen er nur will, und in der Art, wie er es will, und ist dabei an nichts gebunden" (64). „*La foi, l'usage, l'accroissement et la récompense de la foi, tout est un don de votre pure libéralité*", hatte Quesnel behauptet, in einem der hundert ein Lehrsätze, an denen die kirchlichen Behörden Anstoß genommen hatten. Einer seiner zahlreichen theologischen Gegner erwidert darauf: „Ja, alles, was wir haben, haben wir von Gott; unsere Verdienste selbst verdanken wir ihm; aber diesen Verdiensten, die wir ihm verdanken, weil sie ein Werk seiner Gnade sind, schuldet Gott eine Belohnung", „*Et cette récompense*", so schließt der Gegner Quesnels seine Ausführungen, „*qui leur est due par la justice divine, n'est plus dès-là un don de la pure libéralité de Dieu*" (65).

Damit sind die beiden Standpunkte klar bezeichnet, der jansenistische und der jesuitische. Nun entspricht aber der letztere viel mehr dem Zeitbewußtsein als der erstere. Der Mensch kann es nicht begreifen, daß Gott ihm nicht Gerechtigkeit schulde, daß er ihm nicht sein Versprechen halte. Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen nähert sich so immer mehr der Form einer rechtlichen Bindung. Nach den Jansenisten ließe sich dieser Vertrag, der ihnen Gottes so ganz unwürdig erscheint, etwa folgendermaßen formulieren: „Gott verspricht die ewige Seligkeit denen, die sich der versatilen Gnade wohl bedienen, die er ihnen gibt". „Wenn ihr diese bestimmte Bedingung erfüllt, so bekommt ihr diese bestimmte Belohnung," sagt Gott zu seinen Geschöpfen (66). Der Mensch will nicht länger im Ungewissen über die Folgen seiner Handlungen bleiben; er will wissen, was dabei herauskommt, wenn er so oder anders handelt. Erfüllt er gewisse Bedingungen, so erwartet er, daß man von der anderen Seite seinen Verpflichtungen nachkomme. Die Theologen werden zwar nicht so ohne weiteres von Verpflichtungen Gottes reden. Sie werden es vermeiden wollen, dem Ganzen allzusehr einen Charakter von sozusagen einklagbaren Forderungen zu geben. Aber welches auch die Formeln sein mögen, deren sie sich bedienen, für den neuen Menschen wäre es unbegreiflich, daß Gott der Kreatur gegen

über nicht seinen Verpflichtungen nachkäme, sobald diese ihrerseits alles getan hat, was in ihrer Macht stand, um ihn zufrieden zu stellen.

Die Jansenisten können dies alles nicht begreifen. Für sie ist dieser neue Mensch etwas Ungeheuerliches. Sie können in ihm nicht mehr den Menschen wiedererkennen, wie sie ihn verstehen, das Geschöpf der Sünde. „Das wäre also der Mensch nach dem neuen Prinzip", sagt Colbert, in seiner Polemik gegen die Jesuiten. „Aber ist dies der Sohn Adams? Ist dies das schwache, elende Wesen, das die Last seiner Verderbnis trägt, der Mensch, wie ihn die Religion uns offenbart und die Erfahrung ihn uns erleben läßt?" (67). Ein neuer Menschentypus hat sich gebildet oder ist im Begriff sich zu bilden. Diesen Menschen konnten die Jansenisten nicht verstehen, wogegen ihre Gegner, die Jesuiten, es bis zu einem gewissen Grade verstanden haben, sich ihm anzupassen. Dieser Mensch, der neue Bürger, verlangt Rechte auf geistlichem sowohl wie auf profanem Gebiete: er weiß, daß er in dieser Welt etwas bedeutet. Er wird es verstehen, seine Forderungen hienieden zur Geltung zu bringen, und die Grundsätze, nach denen er das irdische Leben geregelt wissen will, gelten ihm auch für das Jenseits. Was er sich auf geistigem und wirtschaftlichem Gebiet erworben hat, gilt ihm als wohlerworbener Besitz. Er nennt es sein eigen und wird es nicht zulassen, daß, sei es der König oder sei es selbst Gott, ihm seine Rechte strittig mache. Er liebt seinen König; er liebt auch Gott; aber unter der einen Bedingung: daß die beiden sich keinen Eingriff in sein Recht gestatten. Er will klare Verhältnisse schaffen; er will sich seinen Besitz sichern.

„Die Schüler Molinas," so so sagen die Jansenisten, „verlangen von Gott bindende Versprechungen; ohne solche Versprechungen begreifen sie nicht, daß man ihm vertrauen könne. Sie wollen mit Gott in Verhandlung treten, und nicht etwa wie mit einem Vater und mit einem Freunde, sondern wie mit einem Feinde oder zum mindesten wie mit einem Fremden, demgegenüber man alle nur möglichen Vorsichtsmaßregeln trifft" (68). Der neue Mensch aber ist vorsichtig. Er wird weit eher geneigt sein, in dieser Hinsicht den Jesuiten zuzustimmen als den Jansenisten. Er traut nicht ohne weiteres Gott und den Menschen. Er will wissen, woran er ist, und

zumal wenn es sich um eine so wichtige Angelegenheit wie die Frage seines Heils handelt, verlangt er bindende Abmachungen und Garantien, damit er schließlich nicht umsonst gearbeitet und sich abgemüht hat. Kommt er seinerseits getreulich seinen Verpflichtungen nach, so will er auch, daß dieses anerkannt wird. Die Verpflichtung Gottes und des Menschen ist für ihn eine wechselseitige, und wenn es ginge, müßte sie in einer für beide bindende Urkunde ein für allemal festgelegt werden.

Es darf in alledem keine Ungewißheit mehr herrschen. Der Mensch ist wohl bereit anzuerkennen, daß er dem Schöpfer der Welt gegenüber gewisse Verpflichtungen zu erfüllen hat; aber er kennt auch seine Rechte, und diese Rechte, so fordert er, müssen geschützt werden. Was er eigentlich möchte, ist zunächst eine Erklärung der Menschenrechte, die für alle maßgebend sei und der auch Gott seine Anerkennung nicht versagen kann. Dann muß es ferner gewisse allgemeing eltende und für alle bindende Gesetze geben, nach denen sich jeder fortan zu richten hat. Der Mensch will nicht weiterhin im Unklaren darüber sein, wieso und wofür er bestraft und belohnt wird. Die Regeln der göttlichen Rechtssprechung müssen ihm bekannt sein, damit, wenn es Not tut, er unter Berufung auf die gesetzlichen Vorschriften, seinen Fall darlegen und sich vor Gottes Gericht verteidigen könne. Jede Geheimpolitik ist von nun an ausgeschlossen; alles geschieht fortan in voller Öffentlichkeit. Der Mensch kann schon jetzt seine Maßregeln für das Jenseits treffen. Er hat das wohlbegründete Bewußtsein, daß er in einer geordneten Welt lebt, in der Alles aufs Beste geregelt ist und in der er sich sicher und geborgen fühlt. Das Unbekannte schreckt ihn nicht mehr. Er kann mit ruhigem Gewissen der Zukunft entgegensehen, sofern er nur hienieden die Gesetze befolgt und ein rechtschaffenes Leben führt. „*Notre salut est notre propre ouvrage, avec le secours de la grâce; c'est une récompense, et non un coup de hasard, comme la chance d'une loterie, sur laquelle nos désirs ni nos efforts n'ont aucune influence*“ (69), schreibt der Abbé Bergier in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts.

So gibt es zwischen Gott und den Menschen kein Geheimnis mehr. Seitdem er mit dem Prädestinationsglauben aufgeräumt hat, scheint sich alles aufgeklärt zu haben. Der Mensch braucht

nicht mehr zu zittern und zu zagen. Er braucht sich nicht mehr die bange Frage zu stellen, ob er zu den Auserwählten gehört oder nicht. Das große Geheimnis, das auf Erden keine Aufklärung finden konnte, ist verschwunden. Alles geht seinen geregelten Gang. Der Mensch tut, was er will, und seine Taten werden gebucht. Dann wird ihm sein Urteil gesprochen auf Grund des Gesamtergebnisses nach Gesetzen, die jedem bekannt sind, und die übrigens der rechtschaffene Bürger von jeher befolgt hat, ohne daß er dabei erst an Gott und an das jüngste Gericht zu denken brauchte.

3. DER GOTT DES BÜRGERS

In ihrer negativen Einstellung zu der Ausbildung des modernen Freiheitsbewußtseins stellen die Streitschriften der Jansenisten eine kostbare Quelle für die Erforschung der französischen Geistesentwicklung im XVIII. Jahrhundert dar. Die Jansenisten ahnen gewissermaßen das Nahen des modernen Menschen und erfassen in ihrer polemischen Einstellung die tiefen Gegensätze zwischen dem alten und dem neuen Geiste. Bevor der Bürger die Forderung nach Gerechtigkeit im gesellschaftlich-politischem Leben stellte und in der französischen Revolution sie in Form von Rechtsgrundsätzen zur Geltung brachte, hat er sie Gott gegenüber erhoben und von ihm die Anerkennung seiner Rechte verlangt. Er will einen Gott, der die Natur nach Gesetzen regiert, und andererseits den Entscheidungen seiner Kinder nicht vorgreift, sondern den Menschen gewähren läßt, sobald dieser einmal seine Entscheidung getroffen hat. Der Mensch beansprucht sein Selbstbestimmungsrecht. Mit der Zeit wird dies den neuen Menschen alles so einfach und selbstverständlich vorkommen, daß sie sich kaum mehr vorstellen können, daß man jemals über Gott und den Menschen anders gedacht haben könnte. Aber gerade der Umstand, daß eben dies alles so einfach und selbstverständlich erscheint, stößt das religiöse Gemüt des Jansenisten ab. „*Certainement, il n'y a pas la moindre apparence de mystère dans tout cela*" (70), klagt ein jansenistischer Schriftsteller. Aber das Sinnen und Trachten des neuen Menschen ist auch nicht auf das Mysterium gerichtet, sondern wonach es ihn vor allem verlangt, ist Klarheit zu schaffen in seinen Beziehungen zu Gott und zu der Welt. Er sucht nach einem Gott, der nicht allzusehr ihn seine Macht fühlen lasse und sich vor Eingriffen in die rechtlich begründete Freiheit des Menschen hüte. Die Jansenisten wollen von einer solchen Übertragung rein mensch-

licher Gerechtigkeitsvorstellungen auf die jenseitige Welt nichts wissen. Für sie sind die Ansprüche, die der neue Mensch stellt, nur ein Anzeichen mangelnder Glaubenskraft und eine frevelhafte Anmaßung der Kreatur gegen Gott.

„Das menschliche Herz in seiner tiefen Verderbtheit sucht in seinen guten Werken und in seinen eigenem Willen etwas, was nicht von Gott stamme und was es sich nur selbst verdanke. Der Christ hingegen findet sein Glück darin, ihm alles zu verdanken durch Jesus Christus" (71), schreibt Quesnel. Alles Gott zu schulden, ohne daß Gott uns etwas schuldet, das ist für die Jansenisten das Grundmotiv aller wahrhaft christlichen Frömmigkeit. „Gott schuldet dem Menschen nichts. Das ist das große Prinzip und die Lösung von allem" (72), heißt es in den Héxaples. Aber gerade dies will der Mensch nicht mehr wahrhaben. Er will nicht mehr rechtlos dastehen. Er verlangt, daß man ihm gewisse Rechtsansprüche zuerkenne. Damit aber hört die Gnade auf, ein Geschenk Gottes zu sein, über das der Schöpfer frei verfügt; sie wird zu einem Tribut, den Gott seiner Kreatur zahlt. Nimmt man aber dieses an, fahren die Jansenisten fort, dann ist mit einem Schlage die ganze christliche Weltanschauung zerstört. „*L'homme alors n'est plus un homme faible; et Dieu n'est plus le Dieu très fort*" (73), schreibt der Bischof Colbert, oder, wie es in den Héxaples heißt: der Mensch ist sich selbst zum Gotte geworden: „Denn der ist in Wahrheit unser Gott, von dem es abhängt, daß wir das Böse vermeiden und das Gute tun" (74).

Es handelt sich für die Jansenisten um Sein oder Nichtsein Gottes. „Man raubt uns unsern Gott," sagen sie, „und man läßt uns den Menschen als Gottheit" (75). Der Mensch hat sich gegen Gott aufgelehnt und will frei sein. „O übermütige Freiheit der Kinder Adams, du Ungeheuer in Gestalt eines Götzen! Wie konnte dir überhaupt der Gedanke eines solchen Frevels kommen, dich so aufzulehnen gegen den Allerhöchsten . . . Alles hast du dir mit frevelhafter Hand angeeignet: die Macht und oberste Herrschaft, das Szepter sowohl wie die Krone und die Opfer, die man Gott darbrachte . . . Das also ist dein Wesen und deine Tat, o menschliche Freiheit! So offenbart sich dein wahres Wesen, und du bist es, die sich heute erhebt über alles, was Gott heißt und angebetet wird, du die du dich anmaßt, dich in

den Tempel Gottes zu setzen, da du als Gott selbst gelten möchtest" (76).

Wer die Schriften der Jansenisten liest, dem muß es scheinen, daß man einer der größten Weltkatastrophen beiwohnt, oder daß zum mindesten eine solche im Anzuge sei. Diese Katastrophe nimmt ihren Ausgang von der Bulle Unigenitus. Diese Bulle, die „alles geändert hat", heißt es in zeitgenössischen Schriften, „hat allen Lehren der christlichen Religion Fehde angesagt". „Sowie man einmal nicht mehr Gottes Herrschaft und seine Allmacht über die Herzen bestreitet, sowie man sich glücklich schätzt, durch Christi Blut erlöst zu sein, sowie man von Herzen sich danach sehnt, zu leben in dem heiligen Reiche seiner Gnade . . ., sowie man weiß, daß diese Gnade, die uns aus Finsternis zum Lichte erhebt, vom Tode zum Leben nichts weiter ist als die Eingebung der heiligen Liebe — wird es dann noch einen einzigen unter den Gläubigen geben, der diese Bulle nicht verwirft?" (77). Es stehe außer allen Zweifel, so führen sie immer wieder aus, daß die Konstitution Unigenitus diesen kostbaren Wahrheiten feind ist, und daß sie damit die Religion ihrer höchsten Vorrechte beraubt. Denn, sobald einmal Gott nicht mehr die allerhöchste Herrschaft über den Menschen ausübt, was wird dann aus dem Christen? „*L'homme n'attend plus de Dieu la décision de son sort pour l'éternité; l'humilité est anéantie . . . l'espérance change d'appui . . .*" (78), heißt es in den Héxaples. Dann sei es nicht mehr Gott, auf den wir unser Vertrauen setzen müssen, sondern wir müssen auf uns selbst bauen. „Gebet, Dank, Demut, kurz alles, was der Mensch Gott schuldet, erhält dann einen vollkommen veränderten Sinn" (79). Was bleibt dann noch von der wahren Frömmigkeit übrig? Ihre Quellen sind „versiegt"; und die christliche Demut „wandelt sich in ein eitles Vertrauen auf die eigene Kraft" (80). Der Mensch ist dann Herr seines Heils für alle Ewigkeit; er ist unabhängig von Gott. Dieser Mensch aber ist kein Christ mehr.

Könnte die neue Lehre durchdringen, so würde dies das Ende des Christentums bedeuten: das ist die Meinung der Jansenisten. Was die Jesuiten lehren, hat mit dem Christentum nichts mehr zu tun; es ist eine neue Religion. Der Molinismus, heißt es in den Héxaples, ist „in Wahrheit ein neues Evangelium, ein neuer Glaube, ein vollständiges und

in sich zusammenhängendes Religionssystem . . ." (81). „So gibt es jetzt in dem Schoße der katholischen Kirche," schreibt dar Jansenist Mésenguy, „zwei Lehrgebäude, und gleichsam zwei religiöse Systeme, die sich in allen Punkten widersprechen und mit einander durchaus unvereinbar sind" (82).

Es sind zwei Gottesanschauungen, so sagten wir schon vorhin, die hier miteinander ringen. Der Gott der Jesuiten, der besser den Bedürfnissen des neuen Menschen angepaßt ist, wird schließlich bei den Gläubigen den Sieg davontragen. Aber nie werden sich die Jansenisten vor ihm beugen wollen und sie werden den Kampf weiterführen. Man will ihnen einreden, die Gottheit der Jesuiten sei der Gott, zu dem die Christen von jeher gebetet hätten. Sie aber bestreiten es. Ihr Gott ist der allmächtige Herrscher einer Welt, in der er der alleinige Herr ist. Der neue Gott aber, so sagen sie, hat seiner Herrschaft zugunsten des Menschen entsagt. Er hat gewissermaßen den Menschen an seine Stelle gesetzt, und überläßt es ihm fortan, die Entscheidung über sein Heil zu treffen. „*Ainsi, voilà un nouveau Roi, placé de la main des hommes . . . et un Roi mis en parallèle avec Dieu; ou pour parler plus juste, substitué à Dieu, par rapport au gouvernement de ce monde*" (83), heißt es in den Héxaples. „Will man sich eine richtige Vorstellung des Molinismus bilden", lesen wir an einer anderen Stelle ‚so genügt es nicht zu wissen, daß er einen Thron errichtet hat und den Menschen neben Gott setzt". Man muß noch hinzufügen, daß „er Gott von seinem Throne herabsteigen läßt, damit der Mensch in dem Reiche der Gerechtigkeit die Alleinherrschaft ausübe" (84). Dabei versteigt man sich nicht zur Behauptung, führen die Jansenisten weiter aus, daß der Mensch von sich selbst aus diese Macht besitze. Nur Gott kann sie ihm verliehen haben. „Der Mensch", heißt es ebenfalls in den Héxaples, „hat unabhängig von Gott keine Macht; kein Ketzer hätte sich jemals zu einem solchen Wahnwitz verstiegen". „Aber", so fährt der Verfasser fort, „hat einmal Gott sein Werk vollendet und die Macht zu etwas in sich Vollendetem gestaltet, so überläßt er die Ausübung dieser Macht dem Menschen, fest entschlossen, seinerseits nichts mehr zu tun, bis daß der Mensch von sich aus das Zeichen gäbe und die Wagschale nach eigenem Belieben sich senken ließe" (85). So werden dann die Dinge mit Gottes

Einwilligung ihren Lauf gehen; für alle Fälle ist vorgesorgt. Die Jahre werden vergehen, und es wird sich immer das gleiche Schauspiel abspielen. Bald sind die Menschen gut, bald sind sie böse. Sie sündigen oder sie tun gute Werke. Gott sieht dem Schauspiele zu und läßt die Menschen gewähren. Er will nicht den Anschein erwecken, als greife er irgendwie in die freien Beschlüsse der Menschen ein. Sonst würde er ja für parteiisch gelten, und man hätte allen Grund, an seiner Gerechtigkeit zu zweifeln.

So bildet sich innerhalb der Welt ein Reich, in dem sich der Mensch seiner Selbständigkeit erfreut, „ein Reich, an dem Gott keinen Anteil mehr hat" (86). Alles in dieser Welt, so meinen die Jansenisten, ist abhängig von Gottes Willen; nur der Mensch stellt sich gewissermaßen außerhalb dieser Welt. Sein Wille, meint er, ruht in sich selbst; er ist frei auch Gott gegenüber. „Gott kann alles was er will im Himmel und auf Erden, jedoch mit Ausnahme der Entschließungen, die das menschliche Herz faßt" (87). Diese sind seiner Macht entzogen. „Wir wissen wohl," heißt es in einer jansenistischen Streitschrift, daß es deine Hand ist, die alles in dieser sichtbaren Welt geschaffen hat, daß du die Vögel unter dem Himmel nährst, daß kein Haar von dem Haupte fallen kann, wenn du es nicht so anordnest." „Aber", so fährt der Jansenist fort, „in dieser geistigen und unsichtbaren Welt, in der die größten Wunder geschehen", wäre Gottes Macht begrenzt. „*Vous ne pouvez pas sur un cœur ce que vous avez pu sur une mer, sur des fleuves, sur des rochers, sur des yeux et des membres malades, sur des morts, et l'homme le peut: l'homme!*" (88). Es gäbe so eine Welt, in der Gott nicht mehr herrscht: die Welt des Menschen. Hier ist der Mensch frei und selbständig; hier ist er sein eigener Herr. So ist Gott nur noch der Gott der Natur, klagen die Jansenisten. Doch auch in der Natur wird Gott nicht mehr lange als unbeschränkter Herrscher gelten können; denn hier herrscht fortan das Naturgesetz, und auch dieses schließt jede Willkür aus. Der Mensch wird auch hier nicht mehr annehmen wollen, daß Gott unmittelbar eingreifen könne. Gott ist an das Gesetz gebunden.

Der Mensch habe Gott entthront, so klagen die Jansenisten und sie beschuldigen die Jesuiten, daß dies ihr Werk sei. Die Jesuiten seien vor allem verantwortlich für die Glaubens-

losigkeit des modernen Menschen; sie hätten ihn zu dem gemacht was er ist. Die Jesuiten und die modernen Philosophen, so behaupten sie, seien Kinder desselben Geistes. Sie strebten beide dahin, die Allmacht Gottes einzuschränken oder ganz zu leugnen. „Molinismus und Deismus", heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques, „sind Zwillingsbrüder, die nur durch Namen und Gestalt voneinander verschieden sind, die aber ungefähr denselben Ursprung, die gleiche Natur, die gleichen Grundsätze vertreten und die gleichen Wirkungen ausüben" (89). Beide wollten sie auf ihre Art Gottes Macht oder der Ausübung dieser Macht Schranken setzen, oder, wie es die Jansenisten ausdrücken, wenn sie von der Theorie der Jesuiten sprechen „die Rechte Gottes mindern und beschränken" (90).

So sehr nun aber auch in den neuen Vorstellungsweisen die Macht Gottes geschmälert sein mag, es wäre doch ein Irrtum, wollte man annehmen, daß der Mensch nun alle Furcht vor diesem Gott verloren habe. Wenn auch in der neuen Gottesanschauung sich Motive geltend machen, die ganz den Bedürfnissen des aufgeklärten Menschen entsprechen, so schließt das nicht aus, daß Vorstellungen, die einer ganz anderen Bewußtseinsschicht entspringen und in diesem Zusammenhang oft einigermaßen fremdartig anmuten, noch weiterhin ihre Wirkung ausüben. Der neue Gott hat von dem alten die Hölle übernommen, und trotzdem der Mensch sich nun Gott gegenüber viel sicherer fühlt, kann er nur schwer von diesem furchtbaren Bilde loskommen. Er fürchtet sich vor Gott. Wenn auch Gottes Herrschermacht durch das Naturgesetz und das Prinzip der menschlichen Freiheit fortan immer mehr eingeschränkt wird, so behält doch der neue Gott die richterliche Gewalt. Auch hierbei ist er zwar an Gesetze gebunden, an das moralische Gesetz; aber das Bild Gottes als Richter bewahrt noch lange seine Schrecken. Die Strafen, die er dem Sünder auferlegt, sind furchtbar. Darüber sind die Jansenisten und Jesuiten mit einander einig. Auch der gebildete Laie, wenn er an die Höllenstrafen denkt, kann sich dabei meistens noch lange Zeit einer gewissen Furcht nicht erwehren. Für seine Lebensgestaltung hat zwar die Gottesvorstellung entschieden an Bedeutung verloren: Gott läßt ihn gewähren, solange er noch auf Erden weilt. Er fühlt sich hienieden sicher und

genießt seine Unabhängigkeit. Was aber das Jenseits anbetrifft, so kommen ihm oft noch Bedenken. Ja es könnte manchmal scheinen, als sei die Einbuße an Macht, die Gott im Diesseits erlitten hat, reichlich wieder aufgewogen durch die Schrecken, die er den Menschen einjagt, sobald sie seiner als des Totenrichters gedenken.

„Und gewiß, meine lieben Brüder," lesen wir in einer zeitgenössischen Predigt, „wenn die Menschen vor anderen Menschen zittern, wenn sie vor Schrecken sich nicht mehr zu fassen vermögen, wenn sie sich entfärben und die Sprache verlieren, sobald sie vor einen irdischen Richter treten und sich dabei irgendeines Verbrechens schuldig fühlen, wie werden wir uns erst bangen und uns in Schrecken winden, wenn wir vor dem Gerichte des dreimal heiligen Gottes stehen, wenn die Sonne sich verdunkelt, der Mond kein Licht mehr gibt, das Himmelsgewölbe erzittert, und die Menschen vor Schrecken und Furcht verstummen! . . . Ich sehe ihn vor mir, den Gott der Rache, wie er mit zornigem Blicke sich zu den Verdammten wendet . . ." (91). Das ist der Gott, dessen Vorstellung noch immer in vielen Gemütern lebendig geblieben ist: ein ganz rudimentäres Gotteserlebnis, von dem viele nicht loskommen können. Sie fordern zwar gewisse Rechtsgarantien für das Jenseits. Sie wollen wissen, wofür sie bestraft und wofür sie belohnt werden, und die Vorschriften, nach denen ihnen Urteil gesprochen werden wird, finden ihre Billigung. Aber sie sind nicht sicher, daß sie nun auch wirklich die Gebote Gottes befolgt haben und straflos ausgehen werden. Dies beunruhigt sie; sie fürchten Gottes Rache. „Denn wenn Gott haßt," sagt ein Prediger in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, „haßt er maßlos, weil er dazu durch die Notwendigkeit seines Wesens gezwungen ist." „*Haine incompréhensible, d'autant plus redoutable qu'elle remplace la plus vive tendresse; et c'est ici le dernier triomphe de la justice divine, il n'y aura plus alors de ménagements qui la tempèrent*" (92).

Doch auch in dieser Hinsicht wird sich mit der Zeit manches ändern. Wenn die Furcht vor der Hölle auch oft noch in ihrer ursprünglichen Kraft wieder auflebt, so bildet sie doch, wie wir schon gesehen haben, einen Fremdkörper in dem Gesamterlebnis der Zeit. Das Motiv des Höllengottes paßt nicht mehr recht zu den anderen Motiven, die fortan das Gotteserlebnis

bestimmen. Der gebildete Laie, so sahen wir schon, schämt sich von einem gewissen Zeitpunkte an, noch an die Hölle zu glauben. Wer sich vor der Hölle fürchtet, oder wenigstens diese Furcht öffentlich eingesteht, gehört eigentlich noch zum Volke. Das Bestreben des Bürgers, der sich immer mehr seiner besonderen Stellung innerhalb der Volksgemeinschaft bewußt wird, ist nun darauf gerichtet, das Höllenmotiv immer mehr aus seiner Gottesanschauung auszuschalten. Es bildet sich so die Vorstellung eines spezifisch bürgerlichen Gottes, eines Gottes der gebildeten Leute, der sich von dem des Volkes eben dadurch besonders unterscheidet, daß er zwar meist die Höllenstrafen nicht ganz abschafft, sie aber doch in einer vielleicht nicht immer genau zu bestimmenden Weise wesentlich mildert. Wie wäre es denn auch möglich, daß ein Gott, der die Welt mit soviel Weisheit und Mäßigung regiert, sich nach dem Tode so „unmenschlich" erwiese? „Gott ist gut, so läßt ein Prediger seine Zeitgenossen sprechen, er ist geduldig, er wartet auf den Sünder. Was hätte es denn für einen Sinn, daß er den Menschen geschaffen hat, wenn es in seiner Absicht lag, ihn ins Verderben zu stürzen?" (93).

Dieses Vertrauen auf Gottes Güte und Nachsicht wird mit der Zeit immer stärker. Wie immer mehr von dem „guten König" bei den Untertanen die Rede ist, so scheint es auch den Menschen immer selbstverständlicher, daß Gott nicht nur gerecht sondern auch in seinen Urteilen nachsichtig ist. Ja, manche möchten es ihm am liebsten ganz untersagen, von seiner Strafgewalt Gebrauch zu machen. Am weitesten geht darin eine Streitschrift des XVIII. Jahrhunderts, die wir schon früher angeführt haben: *Le Ciel ouvert à tout l'Univers*. Der Höllengott erscheint dem Verfasser als etwas Ungeheuerliches, als ein Gespenst, von dem er seine Zeitgenossen befreien möchte. Er wendet sich mit heftigen Worten gegen die Prediger, die immer nur mit drohender Stimme von „Elend und von grausigem Sterben, von den Schrecken des zukünftigen Lebens reden, die uns einen Gott vorführen, der ständig unzufrieden ist, stets nur darauf bedacht, zu strafen und alles zu zermalmen" (94). „*Quelle justice, mon Dieu, que celle qui ne multiplierait les êtres sur la terre, que pour en jeter 29 sur 30 dans un brasier ardent!*" (95). Oder an einer anderen Stelle: „Die Wohltaten, die Gott über die Erde verbreitet, sind keine Fallen,

die er uns schwachen Menschen stellt, um uns dann in nie endende Flammen zu stürzen" (96).

Schließlich aber mußte es doch auch wiederum dem Bürger bedenklich erscheinen, Gottes Güte allzu ausschließlich in den Vordergrund zu stellen. Die Prediger machen ihn auf die schädlichen Folgen aufmerksam, die die Vorstellung eines gar zu nachsichtigen Gottes für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung nach sich ziehen könnte. „Ein Gott, der nicht straft", sagt der Prediger Cambacérès, „ist ein Gott, den man nicht verehrt; man gehorcht ihm nicht, sobald man sich nicht mehr vor ihm fürchtet" (97). So schwäche man Gottes Ansehen bei den Menschen. „Gott sei unser Vater, unser Wohltäter; die Vorstellung von Rache, von Zorn, von Züchtigung sei seiner nicht würdig . . . Nein, ich verehre einen Wohltäter im Himmel, ich erkenne an, daß es einen solchen Gott gibt; aber im Grausen der Hölle erblicke ich ihn nicht mehr, vermag ich ihn nicht mehr wiederzuerkennen. So spricht der Ungläubige im stolzen Wahnwitze seiner Leidenschaft; er will wohl an Gott glauben, aber unter der Bedingung, daß er Gott nicht zu fürchten habe." *„Il le désarme avant que de l'adorer; il lui laisse son Trône, mais il lui arrache son tonnerre!"* (98).

Die Prediger weisen nachdrücklich auf die Gefahren hin, die solche Anschauungsweisen in sich bergen. „Wird sich unsere Zeit rühmen wollen, uns von der Furcht vor einem Gotte der Rache befreit zu haben, diesem Zügel des Bösen und dieser so eindrucksvollen Ermahnung zum Guten?" (99), frägt der Prediger Elisée. Was soll denn aus dem Volke werden, sagt der Jesuit Charles Frey de Neuville, aus diesem „Volke, das keine Bildung genossen hat, das gedankenlos dahin lebt, aus diesem Volke, das die Furcht vor einem Gotte der Rache auch mit Zuhilfenahme des Schreckens, den die menschlichen Gesetze verbreiten, kaum in den Banden der Ordnung und des Gehorsams halten kann? Wird dieses Volk, bereit sein auf die Stimme der reinen Vernunft zu hören, die sich nur bei denjenigen Gehör schafft, die den Leidenschaften Stillschweigen gebieten? Diese Stimme, sie klingt nie laut genug, um durch all den Lärm bis zu dem Volke hindurch zu dringen, durch alle die schmerzlichen Gefühle, die seine Armut, seine Begierden und sein Elend in ihm wecken" (100). „Es gibt eine Grenze,

wo die Güte zur Schwäche und selbst zur Ungerechtigkeit wird", schreibt der Abbé Bergier, „und die ehrlichen Leute sind die ersten, die darunter zu leiden haben" (101). „*A le bien prendre, la justice de Dieu fait partie de sa bonté; s'il ne punissait jamais, ce monde ne serait plus habitable; les gens de bien seraient les victimes de l'impunité accordéeaux méchants*" (102), heißt es weiter.

Der Bürger wird von einem gewissen Zeitpunkte an eher geneigt sein, solchen Erwägungen Rechnung zu tragen. Er glaubt nicht mehr, Gottes Hilfe entraten zu können, sondern erwartet von der Gottheit, daß sie an der Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung mitarbeite. An sich stellt ja dieser Gesichtspunkt durchaus nichts Neues dar. Nur trat er in der Zeit des beginnenden Aufstiegs und der noch zum großen Teil rein polemisch gerichteten Einstellung des Bürgertums zurück. Je mehr nun aber die bürgerliche Klasse sich ihren eigentlichen Zielen nähert, desto mehr wird sie sich auch ihrer sozialen Verantwortung bewußt. Solange ihre Einstellung im Wesentlichen eine rein negativ-kritische war, mußte es ihr genügen, einfach mit den alten Vorstellungs- und Gefühlsweisen aufzuräumen. In den Jahren, die der französischen Revolution vorangingen, wird sie sich aber ihrer konstruktiven Aufgaben immer mehr bewußt: sie fühlt sich verantwortlich für die Gestaltung des sozialen Ganzen. Damit entwickelt sich auch ihr Klassenbewußtsein in immer ausgesprochenerer Weise. Sie ist sich darüber klargeworden, das ihre Werte und die Grundsätze der Lebensgestaltung, die sie aufgestellt hat, sich nicht so ohne weiteres auf andere Volksschichten übertragen lassen. So wird sie vorsichtiger und wird eher geneigt sein, den strafenden Gott wieder zu Ehren zu bringen. Auch dürften die Strafen nicht zu gelinde ausfallen. Damit werden dann Gottes Güte gewisse Grenzen gesetzt: die Hölle ist in gewissem Maße rehabilitiert.

Zum Schutz der ehrlichen Leute, so meint man jezt, ist es notwendig, daß es eine Hölle gibt. Ehrlichkeit ist nicht eines Jeden Sache. Der Bürger mißtraut dem Volke, dessen moralische Vorstellungen sich nicht den seinen angeglichen haben. Er fühlt sich zwar stark genug, eine neue Gesellschaftsordnung aufzubauen; aber er glaubt doch im allgemeinen, ohne Gott und Hölle dabei nicht auskommen zu können. Irgend-

wie müsse die diesseitige Gesellschaftsordnung in entsprechenden Institutionen des Jenseits ihr Komplement finden. Damit vollendet sich die bürgerliche Gottesanschauung. Gott wird eine Exekutivgewalt zugesprochen, deren Ausübung der Hauptsache nach auf das Jenseits eingeschränkt wird. Gesetzgebend ist dabei das bürgerliche moralische Bewußtsein, wie es sich im Laufe der Zeit gebildet und verfestigt hat. Als Ort und Mittel des Strafvollzugs dient die Hölle, die nun wieder als soziale Institution gerechtfertigt erscheint.

Je mehr überhaupt das bürgerliche Bewußtsein sich verfestigt, desto deutlicher tritt auch die Bedeutung des sozialen und politischen Gesichtspunktes bei der Erörterung religiöser Fragen zutage. Hatten im Anfang der Entwicklung die Diskussionen über das Wesen Gottes noch einen vorwiegend theologischen Charakter, so gewinnt mit der Zeit eine gewisse pragmatisch-praktische Einstellung für die Behandlung solcher Fragen und für die Art der Problemstellung überhaupt, eine immer größere Bedeutung. Man hat dann manchmal den Eindruck, als handle es sich bei alledem nicht eigentlich um eine bereits bestehende Weltordnung, die es als solche zu erkennen gelte und deren tiefer Sinn nachzuerleben wäre, sondern um eine überhaupt erst zu schaffende Welt, in der man Gott seine Stellung anweisen müsse. Das Bürgertum hat sozusagen eine Art Assemblée Constituante für das Jenseits gebildet, in der Bestimmungen über die Ordnung des Weltganzen getroffen werden sollen. So gilt es darüber Beschlüsse zu fassen, ob es überhaupt eine Hölle geben soll, wie weit sich Gottes Gnade und Güte erstrecken dürfe u. dgl. m. Die Prediger dieser Zeit stellen übrigens häufig die Frage in dieser Hinsicht kaum anders als die gebildeten Laien. Auch sie wollen vor allem nachweisen, daß die Hölle ein notwendiges Komplement der sozialen Ordnung bildet, daß der Glaube an Gott doch für die Gesellschaft recht nützlich sei, daß man ohne ein jüngstes Gericht nicht auskommen könne usw.

Wie muß ein Gott beschaffen sein, um den berechtigten menschlichen Anforderungen zu genügen? In dieser Form etwa ließe sich das Gottesproblem formulieren, wie es der damaligen Zeit vorschwebt. Daß es sich dabei um den Menschen einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Klasse handelt, und nicht um den Menschen schlechthin scheint uns Heutigen,

die wir die Zeitlage besser übersehen, einleuchtend. So ist es weiter nicht verwunderlich, daß auch der Gott dieser Zeit eben bestimmten bürgerlichen Gefühls- und Vorstellungsweisen entspricht. Das Einzige, was dabei überraschend erscheinen könnte, ist der Umstand, daß der christliche und im engeren Sinne katholische Gott sich den Anforderungen der Zeit in dieser Weise anpassen konnte. So wird man vielleicht geneigt sein, in unseren Ausführungen oft eher den Gott der Philosophen als den der katholischen Christen wiederzuerkennen. Doch wäre es überhaupt irrig, wollte man innerhalb des Bürgertums in Frankreich im XVIII. Jahrhundert zwei von einander streng gesonderte Gruppen unterscheiden, von denen die eine sich die Gottesanschauung in ihrer ganzen Reinheit bewahrt, während die andere eine Art philosophischer Sekte gebildet und einem klar formulierten Deismus oder Theismus gehuldigt hätte. Das Gotteserlebnis hat sich gewandelt, und dieses gilt ebenso für den gebildeten Laien, der sich noch weiterhin als gläubigen Christen betrachtet, wie für den, der in den Theorieen der Philosophen einen seiner veränderten Anschauung besser entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Häufig nimmt der gebildete Laie in dieser Hinsicht überhaupt keine klare Stellung ein. Er empfindet nicht das Bedürfnis nach einer streng logischen Formulierung seines Standpunktes und kann ganz wohl auch weiterhin in der katholischen Glaubensgemeinschaft leben, ohne daß man dann wiederum irgendwie sein subjektives Glaubenserlebnis als konstante Größe anzunehmen berechtigt ist, die man den nun sich bildenden und sich wandelnden philosophischen Anschauungsweisen gegenüberstellen könnte. Dies ist hier wesentlich, weil man sonst leicht den einheitlichen Charakter dieser ganzen Entwicklung verkennen könnte. Sie umfaßt trotz mancher Gradunterschiede eine ganze Klasse, die Klasse des aufkommenden Bürgertums.

Damit werden uns auch die Predigten, die sich im Besonderen an den gebildeten Laien wenden, wie solche in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts immer häufiger werden, ihrer sozialen Tragweite nach verständlich. Die Prediger setzen hier keineswegs einfach voraus, daß sie es nur mit Ungläubigen zu tun hätten. Sie wenden sich an die Christen einer gewissen Bildungsschicht, die mancherlei Einwände erheben und gerne über Fragen der Welt- und Lebensanschauung

diskutieren. Dabei handelt es sich aber nicht immer, ja nicht einmal vorzugsweise um solche, die sich ein bestimmtes philosophisches System zu eigen gemacht haben, sondern ganz im allgemeinen um gebildete Laien, die eben allerlei Fragen aufwerfen und Probleme stellen, wie sie einer allgemein verbreiteten Geistesverfassung entspringen und sich aus dem bürgerlichen Leben und Denken von selbst ergeben. Bedient sich dann hierbei der gebildete Laie, um seinen Standpunkt zu begründen, bestimmter philosophischer Anschauungen, so handelt es sich dabei oft nur um anderweitige und als solche variable Formulierungen gewisser gemeinsamer Grunderlebnisse, die eben zur Bildung einer neuen Gottesanschauung geführt haben. Im schroffen Gegensatz aber zu dieser Gottesanschauung, ob sie nun in ihren theoretischen Formulierungen mehr christlich-kirchliche oder mehr rein philosophische Züge aufweist, steht das alte Gotteserlebnis, wie es sich dann schließlich nur noch bei den Jansenisten erhalten hat.

4. DAS JANSENISTISCHE GOTTESBEWUSSTSEIN UND DIE NEUZEIT

Wohl in keinem andern Lande ist im XVIII. Jahrhundert der unausbleibliche Konflikt des neuen und des alten Geistes in so mächtiger und wirkungsvoller Weise zum Ausdruck gelangt wie in Frankreich. Das bezieht sich nicht etwa auf den Kampf zwischen der Kirche und den Philosophen. Dieser Kampf hat gewiß eine entscheidende geschichtliche Bedeutung. Aber hier sind die Gegensätze doch meistens schon stark gemildert. Die Vertreter der kirchlichen Anschauung, besonders die Jesuiten, machen bedeutungsvolle Konzessionen, und die Philosophen nehmen ihrerseits oft in mehr oder minder aufrichtiger Weise eine vorsichtige Mittelstellung ein. Daß diese Konzessionen dann schließlich doch nicht den Bruch verhindert haben, kommt hier weiter nicht in Betracht. Es hängt das im Grunde viel mehr mit der nicht zu überbrückenden Unvereinbarkeit der neuen Werte des bürgerlichen Lebens mit der kirchlichen Welt- und Lebensanschauung zusammen als mit dogmatisch oder philosophisch eindeutig zu formulierenden theoretischen Gegensätzen.

Ganz anders verhält es sich, wenn wir die jansenistische Bewegung der modernen Entwicklung, sowohl der profanen wie der kirchlichen, gegenüberstellen. Hier erst tritt dann der Gegensatz in seiner ganzen Schärfe hervor. Es handelt sich tatsächlich um das religiöse Erlebnis selbst, um den Glauben als solchen. Der große Kampf der Neuzeit erhält hier erst seine eigentliche dramatische Zuspitzung.

Die Antinomie des neuen und des alten Geistes enthüllt sich in ihrer ganzen Tiefe. Erlebnis steht gegen Erlebnis, Mensch gegen Mensch. Nicht um einzelne, für sich darstellbare Überzeugungen handelt es sich mehr, sondern um irgend etwas ganz Wesenhaftes, Letztes. Damit soll nicht gesagt sein, daß

der große Kampf dauernd auf dieser Tiefenebene sich abgespielt habe. Das ist überhaupt selten im geschichtlichem Leben der Fall. In den großen entscheidenden geistigen Schlachten der Weltgeschichte wird der Kampf wohl nie im tiefsten Sinne um die Grundprobleme geführt, schon deswegen nicht, weil in einer gewissen Tiefenschicht die Gegner sich häufig überhaupt nicht mehr verstehen können. So bewegen sie sich denn meistens auf einer mittleren Ebene, auf der die zu diskutierenden Vorstellungs- und Gefühlsweisen beiden Gegnern in gleicher Weise verständlich erscheinen und es sich nur noch darum handelt zu entscheiden, welche Werte und Begriffe nun schließlich den Vorzug verdienen. So gleichen sich in gewisser Hinsicht tiefste Gegensätze aus, und an Stelle ursprünglicher grundsätzlicher Antinomien treten faßbare, als solche darstellbare Entgegensetzungen, die oft mehr über die tiefsten Gegensätze hinwegtäuschen, als daß sie diese ins rechte Licht zu setzen vermöchten.

Man wird dann auch leicht geneigt sein, in alledem nur ein Theologengezänk zu sehen, wie schon die aufgeklärten Zeitgenossen Voltaires und Rousseaus es taten. Die jansenistische Gottesanschauung ist für sie überhaupt nicht mehr diskutierbar; oder sie führen sie nur noch an, um zu zeigen, wie absurd die Kirchenlehre ist, was dann die Anhänger der Jesuiten ausnutzen, um zu beweisen, daß die jansenistische Bewegung eigentlich nur dem Unglauben Vorschub geleistet habe (103). Dabei kann der Bürger für die Jansenisten menschlich ein gewisses Wohlwollen zeigen; im Grunde sind sie ja für ihn keine gefährlichen Gegner mehr, und ihre oppositionelle Einstellung berührt ihn, der selbst im Kampfe mit der bestehenden Gesellschaft steht, eher sympathisch. Aber im wahren Sinne des Wortes, jedenfalls soweit es sich um die Glaubenslehre selbst handelt, kann er überhaupt nur noch mit den „neuen" Theologen diskutieren, deren Anschauungsweisen sich den Zeiterfordernissen gemäß gewandelt haben und ihm eben doch zum mindesten verständlich sind (104).

Daraus erklärt es sich wohl auch zum Teil, warum der jansenistischen Bewegung in der französischen Geistesgeschichte des XVIII. Jahrhunderts im Allgemeinen so wenig Bedeutung beigemessen wird. Meistens denkt man wohl überhaupt, daß es sich im XVIII. Jahrhundert eigentlich nur noch um Nach-

zügler handelt, um Epigonen, die sich darauf beschränken, die alten Formeln zu wiederholen. Das ist aber keineswegs der Fall. Wenn die bedeutsame Rolle, die der Jansenismus in der Literaturgeschichte und in der Geschichte der Philosophie gespielt hat, mit dem XVIII. Jahrhundert zu Ende ist, so kann man doch andererseits behaupten, daß erst von da an seine prinzipielle Bedeutung im geschichtlichen Leben ganz zutage tritt, daß er erst im XVIII. Jahrhundert zu einer großen Oppositionspartei wird, zu der Partei derer, die auf der Grundlage einer festgefügten und in sich geschlossenen Weltanschauung sich grundsätzlich der damaligen Umwertung aller Werte entgegenstellen und den Gegensatz zu der neuen Welt klar und entschieden und ohne jede Einschränkung zum Ausdruck bringen.

Hierin besteht die weltgeschichtliche Größe des Jansenismus. Will man einen Namen nennen, der in allem und jedem grundsätzlich den Gegensatz zu der Geistesrichtung des XVIII. Jahrhunderts in Frankreich bezeichnet, so kann es nur Augustinus (105) sein. Nicht Ignatius von Loyola, nicht der Jesuit, sondern der Jansenist ist der eigentliche Feind, wenn man den Gegensatz der alten und der neuen Welt und Lebensanschauung in seinen letzten Tiefen erfassen will. Daß dann zeitweise der Bürger in dem Jesuiten und nicht in dem Jansenisten seinen eigentlichen Gegner sieht, dafür haben wir schon weiter oben einige Gründe angeführt. Schließlich handelt es sich auch im geschichtlichem Leben nicht um ein klares und folgerichtiges Ausarbeiten von prinzipiellen Gegensätzen, sondern um den Kampf von Mächten, in deren Wirken die Gegensätze in oft mehr oder minder gemilderter und verhüllter Form in Erscheinung treten.

Eine solche Macht war im XVIII. Jahrhundert die Kirche. Nun aber hatte die Kirche die jansenistische Lehre verworfen, die Jansenisten zu Gegnern der Kirche gestempelt. Sie ließen das allerdings nicht gelten, sondern betrachteten sich als die letzten Verteidiger der wahren Kirche. Doch standen sie unstreitig im Gegensatz zu den Meinungen, die die Mehrzahl der damals maßgebenden kirchlichen Würdenträger vertraten. So mußte sich eine merkwürdige und in sich widerspruchsvolle Konstellation ergeben. Die Jansenisten, die Gläubigsten der Gläubigen, und die Ungläubigen oder die, deren Glauben im

Erlöschen war, schienen in gleicher Weise in Opposition zur Kirche zu stehen und so eigentlich miteinander solidarisch zu sein. Noch seltsamer wurde dieses Verhältnis, als es sich darum handelte, die Jesuiten aus Frankreich zu vertreiben. Hier konnte es dann tatsächlich scheinen, als ob eigentlich die Jansenisten und das Bürgertum identische Interessen verträten.

Die Tatsache, daß die Jansenisten und die Mehrzahl der gebildeten Laien gemeinsam in der Opposition standen, konnte so einigermaßen über die tiefen Gegensätze, die zwischen ihnen bestanden, hinwegtäuschen. Nun aber hat in der Folge das geschichtliche Bild dieser Zeit noch nach einer anderen Richtung hin eine Wandlung erfahren. Gegenüber der entscheidenden Bedeutung der oppositionellen Einstellung des Bürgertums und des Sieges, den dieses dann schließlich über seine Gegner davongetragen hat, mußte die Rolle, die der Jansenismus besonders im XVIII. Jahrhundert gespielt hat, an Bedeutung immer mehr zurücktreten, bis dieser dann schließlich überhaupt aus dem Gesamtbild, das sich die Folgezeit von der geistigen Entwicklung des XVIII. Jahrhunderts formt, so gut wie ganz ausscheidet. Es bleiben im wesentlichen als Gegner nur noch übrig: die Vertreter der Aufklärungsanschauung und die Vertreter der kirchlichen Weltanschauung, die aber, hauptsächlich unter dem Einfluß der Jesuiten, ihrerseits schon in wesentlichen Punkten eine Umstellung und Umwertung in der Richtung nach einer Anpassung an die Erfordernisse der neuen geistigen Lage vollzogen haben. Die Jansenisten nun, die sowohl gegen die Philosophen wie gegen die Jesuiten kämpfen, sehen in dem Kampfe der beiden Gegner eigentlich nur eine große Komödie. Für sie ist der Unterschied zwischen einem Jesuiten und einem Philosophen nicht allzu groß. Beide sind eigentlich in ihren Augen nur verschiedene Spielarten des neuen Menschen. Wenn es einerseits eine neue, im Grunde irreligiöse und ihrer Geistesverfassung nach rein weltliche Kulturschicht gibt, so gibt es andererseits auch eine neue Kirche, eine neue Religion, deren Geist etwas von dem alten Glauben völlig Verschiedenes darstellt (106).

Vom jansenistischen Standpunkte aus stellt sich so die französische Geistesentwicklung im XVIII. Jahrhundert

ganz anders dar, als man sie gewöhnlich auffaßt. Eine neue Religion kämpft gegen eine neue Philosophie, und zwar wäre es der jansenistischen Auffassung nach im wesentlichen die neue Religion, die das Aufkommen der neuen Philosophie verursacht oder jedenfalls ermöglicht hätte. Die neue Religion hätte dem Menschen eine unabhängige Stellung neben Gott gesichert, und die Philosophen hätten dann dieses Prinzip der Unabhängigkeit des Menschen nur noch radikaler gefaßt und schließlich den Menschen ganz auf sich selbst gestellt. So kommt es auch für sie wenig darauf an, daß doch der Gott der Jesuiten „katholisch" geblieben ist, daß der Zusammenhang der Gottesvorstellung und der Idee der Kirche in nachdrücklichster Weise betont wird, daß der Kultus nach wie vor in den überlieferten Formen eine äußerst bedeutsame Rolle spielt, daß eben der „neue Gott" doch unverkennbar die Züge des alten trägt, so daß viele überhaupt in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Unterschied wahrnahmen und das Ganze ihnen auf einen Streit über bestimmte dogmatische und im Grunde unwesentliche Einzelfragen hinauszulaufen schien. Das alles ist für die Jansenisten nicht das Entscheidende. Das Entscheidende bleibt für sie das Verhältnis des Menschen zu Gott, und dieses Verhältnis hat sich von Grund aus geändert.

Die jansenistische Einstellung ist für die differentielle Wesensbestimmung der neuzeitlichen Geistesentwicklung in Frankreich äußerst bedeutsam, weil sie uns, die Wesenseinheit des sich bildenden neuen Menschentypus, des neuen Bürgers besser verstehen läßt. Die Epoche, von der hier die Rede ist, wird gewöhnlich, jedenfalls von einem gewissen Zeitpunkte an, als die der Aufklärung bezeichnet. Nun werden Bildung und Aufklärung im XVIII. Jahrhundert in Frankreich immer mehr zu gleichwertigen Begriffen. Der gebildete Laie, der Bürger, ist aufgeklärt. Ist es dieser oder jener nicht, der seiner sozialen Stellung nach zu der bürgerlichen Klasse gehört, oder verharrt selbst eine große Anzahl von Nachzüglern in Vorstellungsweisen, die den neuen Wert- und Denkmaßstäben nicht mehr entsprechen, so haben sie eben den geistigen und moralischen Status ihrer Klasse noch nicht erreicht; sie sind noch nicht im eigentlichen Sinne bürgerlich; sie sind noch Volk. Denn der Bürger, so sahen wir, festigt und bildet sein Klassen-

bewußtsein dadurch aus, daß er gewisse Vorstellungsweisen, die ihm mit dem Volke gemeinsam sind, abstreift. Die Idee, die er sich von sich selbst bildet, erhält dadurch in immer steigendem Maße ihre differentielle Bedeutung. Dabei stellt ihm das Volk nicht irgendwelchen Widerstand entgegen und vermag es auch gar nicht. Der Kampf ist in dieser Hinsicht vor allem ein Kampf, den der Bürger mit sich selbst zu führen hat. Er muß in sich selbst das überwinden, was noch nicht bürgerlich ist, was noch „volkhaft" ist.

Damit könnte es nun scheinen, als ständen die Jansenisten eigentlich dem Volke viel näher als dem gebildeten Bürgertum. Dabei können sie sehr gelehrte Männer sein, und doch bliebe der Unterschied, wenn man eben der Bildung den spezifischen, durch die Aufklärungszeit selbst bestimmten Sinn belassen will, bestehen. Nun besteht aber zwischen dem Glauben der Jansenisten und dem des Volkes ein ganz wesentlicher Unterschied. Während das Volk noch lange fortfährt in einer Welt zu leben, die eben von Grund aus religiös bestimmt ist, in der Welt des einfachen Gläubigen, in der Welt des Wunders, so trifft das für die Jansenisten nicht mehr zu. Sie sind in diesem Sinne keine einfach gläubigen Menschen. Auch für sie, wie für alle jene, die eben nicht mehr Volk sind, haben sich die Lehren aus dem Gesamtzusammenhang eines unmittelbar religiös bestimmten Lebens als etwas Selbständiges, und als solches zu Diskutierendes herausgelöst. Auch sie, ebenso wie jene, die sich mit der Zeit eine neue Welt- und Lebensanschauung gebildet haben, vermögen nicht mehr in der Unmittelbarkeit einer einheitlich bestimmten, alles in sich fassenden Glaubenswelt zu leben. Auch ihr Denken und Fühlen ist bestimmt durch diese Auflösung einer ehemals einheitlichen Welt, durch die Dissoziation von Bild und Gedanken, von symbolischem Sinn und systematischem Ausdruck, von ursprünglicher Erlebniseinheit und logisch folgerichtig entwickelter Lehre.

Ihre weltgeschichtliche Bedeutung liegt aber gerade nun darin, daß sie von da aus den katholisch-augustinischen Gedanken in seiner ganzen Schärfe und Folgerichtigkeit noch einmal durchdacht haben. Gerade dadurch, daß sie bestimmte Grundmotive noch einmal zu einer ganz eigenen differenzierten Bewußtheit erheben, erhält das Ganze ihrer Lehre diese eigentümliche scharfe antithetische Fassung, die sie in Gegensatz

stellt zu allem, was als grundlegend für die neue Welt- und Lebensanschauung gelten kann.

Ihrer geistigen Struktur nach, so könnte man es ausdrücken, sind auch die Jansenisten moderne Menschen. Auch ihnen ist es nicht gegeben, zu der Einfalt des Glaubens zurückzukehren. Sie konnten nicht einfach den Gegensatz einer in sich selbst bestehenden profanen Welt und der religiösen Welt aufheben. Vielmehr mußten sie diesen Gegensatz bis in seine letzten Konsequenzen hinein entwickeln, indem sie noch einmal die religiösen Grundgedanken in ihrer radikalsten Form zum Ausdruck brachten. Nicht das katholische Weltbild in seiner lebendigen Einheit, wie es den ganzen Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Lebensäußerungen umfaßt, konnten sie zu neuem Leben erwecken, wohl aber das katholische Grunderlebnis selbst in seiner ursprünglichen Reinheit. So stellen sie sich einer Welt gegenüber, die sich vom Glauben abkehrte, und nichts drückt stärker den Gegensatz zu dem modernen Menschen aus als der jansenistische Menschentypus. Besser und eindringlicher als alle die Theologen, die in irgendwelcher Form ihre Anschauungsweisen den Erfordernissen des modernen Lebens anzupassen versucht haben, haben die Jansenisten den Punkt bezeichnet, an dem die Geister sich scheiden (107). Darum eben scheint es auch ganz irrtümlich, etwa nur diejenigen unter ihnen zu berücksichtigen, die am Anfang der modernen Entwicklung standen. Gerade der Umstand, daß sie das ganze XVIII. Jahrhundert hindurch gegenüber der immer mehr erstarkenden modernen Weltanschauung den Kampf weiter geführt haben, erlaubt uns immer wieder, von dem entgegengesetzten Standpunkt aus das besondere Wesen der neuzeitlichen Entwicklung zu beleuchten und das Verhalten des neuen Menschen zu dem Gotte seiner Väter zu bestimmen.

5. DER MODERNE MENSCH UND SEIN VERHÄLTNIS ZU GOTT

So vollendet sich nach langen Kämpfen das Schicksal des alten Gottes. Der Gott der Jansenisten ist seitdem in Vergessenheit geraten. Die meisten wissen überhaupt nichts mehr von ihm, oder was sie von ihm wissen, bleibt ihnen unverständlich. Es ist ihnen überhaupt kaum mehr möglich, noch nachzuerleben, was einst die Menschen für diesen Gott empfanden. Wohl selten hat die Geschichte mit einer Vorstellungs- und Gefühlsweise so gründlich aufgeräumt wie mit dieser. Dies galt schon im allgemeinen für die Zeitgenossen eines Voltaire und Rousseau. Im Grunde erschien ihnen die Gottesvorstellung der Jansenisten als etwas so Absurdes und Unwahrscheinliches, daß sie überhaupt nicht mehr recht begriffen, wie sich darüber noch streiten ließe.

Indessen wäre es falsch, wie wir schon ausgeführt haben, den Jansenismus als geschichtliches Phänomen in der Hauptsache auf das XVII. Jahrhundert einschränken zu wollen. Die jansenistische Bewegung setzt sich fort bis in die französische Revolution hinein, und der Glaubenseifer, die Begeisterung für die „Sache Gottes", die Leidenschaft der polemischen Einstellung lassen nicht nach. Wir haben es mit einer großen und mächtigen Bewegung zu tun, die vielleicht an Geschlossenheit und parteimäßiger Einheit im Frankreich des XVIII. Jahrhunderts nicht ihresgleichen hat (108). In den Nouvelles Ecclésiastiques, dem Organ der Jansenisten, lebt von der ersten bis zur letzten Nummer der gleiche Geist (109). Es werden die gleichen Ziele verfolgt; alles was sich ereignet im geistigen Leben der Zeit wird nach unverrückbaren, sich immer gleich bleibenden Gesichtspunkten bewertet. Dabei sind es nicht einzelne große Persönlichkeiten, die die entscheidende Rolle spielen, sondern es handelt sich um eine kollektive Bewegung, in der das einzelne Individuum ganz zu verschwinden

scheint, und in dieser Anonymität liegt selbst wieder eines der Momente, die die Macht dieser Bewegung erklären. Doch handelt es sich auch wiederum nicht um eine öffentlich anerkannte Organisation, um eine Kirche oder um einen geistlichen Orden, sondern weit eher um eine Gemeinschaft, die man schon im eigentlichen Sinne eine Partei nennen könnte. Dieses Wort scheint mir weit geeigneter, den Charakter der jansenistischen Bewegung auszudrücken, als die Bezeichnung Sekte, gegen die die Jansenisten sich selbst immer gewehrt haben. Sie fühlen sich als die Partei der alten Kirche; sie sind eine Art konservative Opposition auf religiösem Gebiete (110).

So ist es hier auch gar nicht das Wesentliche, die strittigen Punkte auf dem Gebiete der Dogmen und der Moral im Einzelnen aufzuzählen. Es geht ums Ganze. Die ganze alte Welt gegen die ganze neue Welt: so fassen es die Jansenisten auf. Das ist ihre Grundeinstellung. Zu der neuen Welt gehören für sie alle die anderen: die Jesuiten, die meisten kirchlichen Würdenträger, die Mehrzahl der Gebildeten von einer gewissen Zeit an, die Philosophen. Sie alle haben Gott verleugnet. Und diese Anschauung ist nicht einfach darauf gegründet, daß die anderen bestimmte dogmatische und philosophische Vorstellungsweisen ausgebildet hätten, die sich mit den früheren nicht mehr in Einklang bringen ließen. Was die Jansenisten immer wieder und vor allem ihren Gegnern vorwerfen, ist, daß sie den Glauben an Gott mindern, daß ihr Gottesbewußtsein sich immer mehr abschwächt, daß sie im Grunde nicht mehr an Gott glauben. Ob es sich nun um die „neuen Theologen" oder um die Philosophen handelt oder um den einfach indifferenten Bürger der Neuzeit: ihnen allen ist dies gemeinsam, wie es die Jansenisten betonen, daß das religiöse Erlebnis seine zentrale Bedeutung für den Menschen verloren hat. Weder den Gott der Jesuiten noch den der Philosophen kann man von ganzem Herzen lieben. Er herrscht nicht mehr allein in der menschlichen Seele. Er teilt seine Herrschaft mit anderen Wertanschauungen. Meist führt er nur noch ein peripherisches Dasein. Ihr Gott sei furchtbar, wenden die Gegner der Jansenisten ein; aber gerade der Umstand, daß ihr Gotteserlebnis im letzten Grunde in der Lebenstragik selbst verankert ist, gibt ihm seine Macht und Tiefe. Die Jansenisten wollen die Religion im tiefsten Sinne ernst nehmen, dem

Glaubenserlebnis seine ganze Schwere und Gewichtigkeit erhalten (111). Bei den anderen, so muß es ihnen scheinen, verflüchtigt sich das Glaubenserlebnis: sie machen sich die Dinge zu leicht; sie lösen den Zusammenhang von Religion und Leben; sie lassen Gott draußen.

„Nein, nein, o mein Gott, du willst keine Herzen, die geteilten Sinnes sind. Du willst nicht, daß wir unser Vertrauen setzen teils in dich, teils in uns selbst. Du, du allein, wirkst alles in uns," heißt es in einem jansenistischen Erbauungsbuche aus dem Jahre 1784. Die Getreuen des alten Gottes wollen nichts von der Freiheit wissen, die sich der Mensch seinem Gotte gegenüber anmaßt. „Wie lange noch, o Gott, wird mein Eigenwille mich tyrannisieren? Wie lange noch werde ich das Joch meines eigenen Geistes erdulden? O komm, o komm und befreie mich, indem du mich dir unterwirfst." Der alte Gott duldet keinen Nebenbuhler. Er ist eifersüchtig. Im Unterschiede zu dem neuen Gotte, der die Menschen gewähren läßt und von ihnen nicht allzuviel fordert, verlangt er unbedingte Treue. „Sobald die Liebe Gottes eingedrungen ist in das Herz des Menschen, um es ganz zu beherrschen, muß jegliche andere Liebe daraus weichen: Gott will seine Herrschaft mit niemandem teilen; alles ist von seiner Gegenwart erfüllt, er nimmt von Allem Besitz; alles wird sein eigen; und was die Kinder Gottes mit Bangen erfüllt, das ist, daß ihr Herz nicht weit genug ist um eine so grenzenlose Liebe in sich zu fassen" (112). So flehen sie zu Gott, daß er in ihnen jede Begierde ertöte, damit sie ganz nur in ihm leben können. „*Enivrez-moi de plus en plus du vin de votre amour. Brûlez-moi tout entier du feu de votre charité. Embrasez si fort ce feu divin, que tout autre feu soit éteint; afin que je sois consommé en vous à jamais. Amen! Amen! Amen!*"(113).

Es klingt dies wie ein letztes Gebet zu dem Gotte, zu dem einst Pascal und Arnauld gebetet hatten. Bis in die Jahre der französischen Revolution hinein hat der alte Gott noch Anhänger gefunden, die von dem neuen nichts wissen wollten. Für diese bleibt der neue Herrscher der Welt, den die Menschen sich auserkoren, ein Götze. Denn ein Gott, „der nichts Wunderbares und Geheimnisvolles mehr hat", hat für sie nichts Göttliches mehr. Vor einem solchen Gott erschauern die Menschen

nicht mehr. Es ist ihr Geist; es ist der Geist, den sie begreifen. Darum kargen die Menschen auch nicht mit Worten, wenn es gilt, diesem neuen Gotte ihre Billigung und ihren Dank auszusprechen. Alles was er tut, ist gut und vernünftig, so wiederholen sie immer wieder, und werden nicht müde seine Weisheit zu preisen. Je mehr nun aber Gott sich dem menschlichen Verständnis zugänglich erweist, desto mehr scheint er sich auch zu vermenschlichen, desto weniger ist er Gott, wenden die Jansenisten ein. Wie könnte ein Christ diesen Gott noch lieben, wahrhaft lieben, von ganzen Herzen und von ganzer Seele, einen Gott, der allen seine Gnade zuteil werden läßt, und stets nur darauf bedacht ist, sich seinen Kindern gegenüber freundlich und zuvorkommend zu erweisen, damit alle Menschen, ohne allzu große Opfer zu bringen und sich selbst preisgeben zu müssen, ihn zu lieben vermöchten! Die Jansenisten können nicht einen Gott lieben, der allzu leicht sich lieben läßt. Es fehlt diesem Gott die Ferne; er ist ein Gott dieser Welt, ein irdischer Gott, kein Gott des Jenseits mehr, kein Gott, zu dem die Seele in Selbstvernichtung sich erst erheben müßte. Er läßt sich mit irdischer Liebe lieben; er ist bereit, den Menschen so hinzunehmen, wie er nun einmal ist, und erwartet nichts weiter von ihm, als daß er Mensch bleibe und als Mensch Gott liebe. Die Liebe des Jansenisten gilt dem alten Gotte, dem Gotte, den die Menschen nicht verstehen können, und der immer unverständlich bleiben muß, weil sein Wesen in die Form des menschlichen Begreifens nicht eingehen kann, er hörte denn auf, Gott zu sein. Sie lieben ihren Gott in Furcht und Schrecken und preisen seine unendliche, unverständliche Güte, stets bereit ihm das Opfer ihres Menschentums zu bringen, damit er sie zu sich emporziehe.

Doch eben an diesen Gott, an den „unendlich unbegreiflichen Gott" eines Pascal vermögen die Menschen nicht mehr zu glauben, und jene, die ihnen diesen Gott verkünden sollten, verschweigen meist sorgsam alles, was der Glaube an Hartem in sich birgt und was dem menschlichen Herzen an den religiösen Lehren widerstrebt, oder sie wagen solches nur schüchtern anzudeuten, um die Gläubigen nicht abzuschrecken. „Unsere Väter," hieß es schon in einer Streitschrift aus dem Jahre 1719, „machten nicht soviele Umschweife, um der Wahrheit die Ehre zu geben. Heutzutage, das ist gewiß, würde

man nicht mehr wagen, das alles so gerade heraus zu sagen. Wir haben eben nicht mehr diesen unerschrockenen Glaubenseifer. Zaghaft und vorsichtig geworden, suchen wir alle möglichen Vorbehalte, um nicht allzusehr als Jünger der Wahrheit zu gelten" (115). „So scheut man sich die Wahrheit zu bekennen; man nimmt dem Glauben seine Kraft, ja, man versteht die Sprache der Apostel und der Kirchenväter überhaupt kaum noch." „Die christlichen Wahrheiten," heißt es in einer Stelle des Werkes Quesnels, die in der Bulle Unigenitus angeführt wird, „sind für die meisten Christen zu einer Fremdsprache geworden, und die Art und Weise, wie man sie predigt, ist eine unbekannte Sprache; so gänzlich verschieden ist sie von der Einfachheit der Apostel, und so wenig ist sie dem Verständnis der einfachen Gläubigen angemessen." „*Et on ne fait pas réflexion que ce déchet est une des marques les plus sensibles de la vieillesse de l'Eglise et de la colère de Dieu sur ses enfants*" (116). Die Kirche ist alt geworden; sie hat ihre ursprüngliche unüberwindliche Kraft eingebüßt. Man wagt nicht mehr die christlichen Lehren in ihrer ursprünglichen Reinheit zu bekennen, klagen die Jansenisten, während umgekehrt die zeitgenössischen Philosophen gerade denen, die aus der Gottesgelehrtheit alles ausmerzen, was den Anschein der Härte erweckt, ihren Beifall spenden.

Es handelt sich also um das religiöse Erlebnis selbst. Kann eine Religion die in allem dem Verständnis zugänglich wäre, noch Religion heißen? Können wir noch in einer Religion Gottes Wort erkennen, die nichts offenbart, als was sich in menschlichen Begriffen und Vorstellungen aussprechen läßt? „Wie ist es möglich, daß Menschen, die sich aufgeklärten Geistes dünken, nicht eingesehen haben, daß sie dadurch, daß sie die Religion immer mehr vermenschlichten, ihr nichts Göttliches mehr gelassen haben." „*Pour vouloir nous conduire à Dieu, par une voie qui ne choque pas la sagesse humaine, on s'ôte à soi-même toute créance*" (117), so drückt es ein jansenistischer Schriftsteller aus. Was den spezifischen Charakter des christlich-religiösen Erlebnisses ausmacht, tritt immer mehr in den Hintergrund. Man will nichts mehr wissen von allen „den Wahrheiten, die ebenso gewiß sind, wie sie undurchdringlich sind, und die den Gläubigen lehren sollen, daß man kein guter Christ sein kann, ohne viel Ehrfurcht und Unterwürfigkeit,

ohne Gebet und Demut, ohne Vertrauen und Hingabe an die unendliche Güte Gottes" (118).

Ein Gott ohne Geheimnis wäre nicht mehr Gott. Keine Religion ohne Mysterium. Gibt es einen Christen, welches im übrigen auch seine Meinungen sein mögen, der es leugnen könnte? „Die Römisch-Katholischen und die Protestanten," hatte Bayle geschrieben, „hadern miteinander über unzählige Glaubensartikel; aber in dem einen Punkte stimmen sie überein, darin nämlich, daß die Mysterien des Evangeliums die Vernunft übersteigen." „So wäre es irrig," fährt er fort, „wollte man das Mysterium der Gnade als etwas betrachten, daß sich mit unserer schwachen Vernunft in Einklang bringen ließe" (119). So müssen wir den Gott lieben ohne ihn verstehen zu wollen. Doch ist damit das christlich-religiöse Gotteserlebnis, wie es der Jansenist im Gegensatz zu den mannigfachen Tendenzen der neuen Welt- und Lebensanschauung auffaßt, noch nicht genügend gekennzeichnet. Wir lieben Gott, ohne ihn zu verstehen, kann einmal heißen: Wir lieben Gott, obwohl wir ihn nicht verstehen, und zum anderen, weil wir ihn nicht verstehen. Heißt es einfach, daß in Gottes Wesen so manches ist, was die Menschenvernunft übersteigt, daß es Mysterien gibt und es eben das Wesen des Mysteriums ist, unbegreiflich zu sein, so ist damit noch keineswegs die Bedeutung, die dem Mysterium im religiösen Erlebniszusammenhang zukommt, die Art, wie das Mysterium selbst wieder zum Erlebnis wird, bezeichnet. Das Wesen des Mysteriums ist zunächst nur negativ bestimmt, und nichts ist noch darüber ausgesagt, in welcher Form es zu einem positiven Gehalt des religiösen Bewußtseins werden kann. Wir wissen nur, daß der Christ einen Gott liebt, an dem ihm vieles unverständlich ist. Aber was nun eigentlich der Christ liebt: den bekannten oder den unbekannten Gott, das in der Gottesvorstellung dem menschlichen Denken und Fühlen Zugängliche, oder das andere: eben das, was in dieser Vorstellung sich als etwas Unzugängliches, nie auf Erden zu Erschauendes darstellt, darüber wissen wir noch nichts.

Je nachdem nun aber das Eine oder das Andere der Fall ist, ändert sich von Grund aus das Verhältnis des Menschen gegenüber der religiösen Gegenständlichkeit. Einmal wird der Gläubige sich an das halten, was in der Gottesvorstellung

dem menschlichen Begreifen und Fühlen zugänglich ist. Er vermag nur das zu lieben, was er versteht. Was er nicht versteht, nimmt er hin, ohne daß es ihm im eigentlichen Sinne zum religiösen Erlebnis würde. Wohl kann er es mit Ehrfurcht betrachten; aber es wird ihm nicht zum Gegenstand seiner Liebe. So kümmert er sich auch meistens nicht weiter darum, sondern hält sich an das, was die Anschauung Gottes den menschlichen Vorstellungsweisen annähern kann und was nach menschlichen Maßstäben gut und vernünftig erscheint. Ohne daß er behaupten möchte, Gottes Wesen sei ihm durchaus verständlich, läßt er doch nur das von der Gottesanschauung gelten, was eben „menschlich" ist. Welches im Übrigen sein Verhältnis zu den religiösen Mysterien sein mag, sein Bestreben zielt bewußt oder unbewußt dahin, die Gottesanschauung zu „säkularisieren". Zwischen seiner noch christlich-traditionell bedingten Gottesanschauung und den rein profanen Gottesvorstellungen gibt es dann unzählige Übergänge, aus denen uns das Werden des neuen bürgerlichen Geistes und sein Verhältnis zu der katholischen Welt- und Lebensanschauung verständlich wird.

Ganz anders ist das Verhalten des Gläubigen, wenn seine ganze Sehnsucht auf den unbekannten, den ewig unverständlichen Gott gerichtet ist. Für den Jansenisten bedeutet das Mysterium etwas Positives; es wird zum Grundmotiv seines religiösen Erlebnisses. Gerade das, was an Gott am unbegreiflichsten, unfaßbarsten erscheint, zieht ihn an und wird zum Gegenstand seiner Liebe. Er weiß sich Gott dann am nächsten, wenn er das zu lieben vermag, was er aus menschlicher Kraft nicht lieben könnte. So ist es das göttliche Mysterium, das er liebt, und Mysterium bedeutet für ihn nicht nur das, was sich nicht in menschliche Begriffe fassen läßt, sondern vor allem auch das, was in der Gottesanschauung, wie sie der Glaube verkündet, jedem menschlichen Gefühle widerstrebt, und an dem jede menschliche Liebe zunichte wird. „Freche Lästerer, sagen die Gegner der Jansenisten: ihr wollt, daß ich Gott hasse, indem ihr mir einredet, er haßte mich" (120). Wir lieben, was der Mensch hassen muß, und was nach menschlicher Weise man nicht lieben könnte. Unsere Liebe selbst ist Mysterium; sie stammt von Gott. Unsere Liebe streitet wider alle irdische Liebe. Wie könnten wir uns anders in Liebe

hingeben der unendlichen Liebe, die Gott ist? antworten die Jansenisten.

Es handelt sich hier um letzte Gegensätze, die in den Erlebnisweisen selbst begründet sind, und sich schlechterdings nicht einfach auf Argumente zurückführen lassen. Gott ist gut, dies behaupten ebensowohl die Jansenisten wie ihre Gegner; aber beide meinen damit nicht dasselbe. Der Gott der Jansenisten ist nur gut für die, die ihn lieben. Nur in dem Liebeserlebnis selbst wird seine Güte erlebt. Der Jansenist glaubt an Gottes Güte; ohne daß sich für ihn Gottes Güte nach menschlichen Maßstäben darstellen ließe, ja, obwohl nach menschlichem Ermessen das Gegenteil erweisbar wäre, wie ja auch die Jesuiten und die Philosophen immer wieder hervorheben, wenn sie ihre Angriffe gegen den Gott der Jansenisten richten. Der Jansenist glaubt an Gottes Güte, weil er Gott liebt, und nicht umgekehrt. Deswegen stellt sich ihm auch die unendliche Güte Gottes als etwas unendlich Fernes dar, als etwas, was nie gegenwärtig sein kann und sich nur in unendlicher Sehnsucht erleben läßt. Zwischen dem gläubigen Christen und seinem Gotte steht der Tod, die Strafe der Sünde. In dem religiösen Erlebnis der Jansenisten ringen miteinander: Liebe und Tod. Keines der beiden Motive kann das andere überwinden; beide Motive müssen stets zusammen erklingen. Beides fordert einander: die Liebe den Tod und der Tod die Liebe, und beides bildet einen unauflöslichen Zusammenhang, in dem eines gegen das andere ankämpft. Aus diesem Erlebnis der großen, nie zu überwindenden Disharmonie, aus der Einheit der Gegensätze, die doch als solche bestehen bleiben müssen, erwächst in der Seele des Jansenisten die Sehnsucht nach dem Unendlichen, die zu dem alles beherrschenden Motiv seines Lebens wird und keine irdische Liebe mehr in seinem Herzen aufkommen läßt.

Nur aus dieser inneren Dramatik heraus wird das religiöse Erlebnis des Jansenisten verständlich. Es führt ihn durch alle Schrecken des Todes hinauf zur unendlichen Liebe. Nie aber kann sich das Liebesmotiv loslösen aus der Umschlingung irdischen Leides. Es würde unwahr werden, könnte es hienieden jemals rein erklingen; es wäre ein Vergessen der Sünde und menschlichen Schicksals. Liebe ist Hoffnung und nicht Erfüllung; Liebe ist Glaube und nicht Schauen; Liebe ist

Kampf und nicht Friede. Gottes Güte bleibt Mysterium, das größte aller Mysterien. Wir glauben, daß Gott gut ist; wir wissen es nicht; wir glauben es im Angesicht des Todes und trotz des Todes. In dieser Vereinigung widerstreitender Motive liegt die Macht des jansenistischen Erlebnisses. Es bringt die Spannungen des menschlichen Lebens zu einem höchsten dramatischen Ausdruck. Alles bewegt sich in Gegensätzen; eines ringt mit dem andern: der Schrecken des Todes und die Liebe zu Gott. Hoffen und Zagen, Furcht und Vertrauen, Verzweiflung und demütige Hingabe lassen Gott bald ferne, bald nahe erscheinen, und kein Motiv kann das andere ganz verdrängen. Untrennbar miteinander sind sie verbunden. So bleibt ein letztes Unerreichbares, das nur aus der Ferne anklingt, ein Überirdisch-Göttliches, ein allerletztes Mysterium, das der Mensch bald als sein Eigenstes, Tiefstes erlebt und das ihm dann wieder in unendliche Ferne gerückt zu sein scheint und nur durch ein Wunder der Gnade sein eigen werden kann (121).

Das alles mußte die Menschen der Aufklärung recht seltsam und widersinnig anmuten. Der Tod hatte aufgehört, für sie ein Mysterium zu sein. Es fehlt hinfort der tragische Hintergrund des Lebens, von dem aus sich überhaupt erst die große Liebessehnsucht der Jansenisten ihrer wahren Bedeutung nach verstehen läßt. Der Bürger hat das Bewußtsein, in einem wohlgeordneten Weltganzen zu leben, und preist die Güte und Gerechtigkeit des Schöpfers. Gott ist gut und wir sind seine geliebten Kinder: das ist nun das Grundmotiv seiner Gottesanschauung. Warum sich da noch fürchten und vor der Ewigkeit bangen? Er begreift überhaupt nicht mehr recht, wie man jemals über Gott und den Menschen anders denken konnte. Man hat bisher Gott verkannt, meint er nun. Ihm aber kommt es jetzt zu, der Gottheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und aus dem religiösen Erlebniszusammenhang alles das auszumerzen, was dem Menschen widerspruchsvoll und beängstigend erscheinen mußte. Als aber nun alles in dieser Hinsicht aufs beste bestellt zu sein schien, und nichts mehr den Menschen von Gott trennte, geschah es, daß die Menschen an diesen Gott, der sich in jeder Weise so entgegenkommend ihnen gegenüber gezeigt hatte, immer weniger glaubten. Je mehr sie Gottes Güte priesen, desto weniger waren sie geneigt,

ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu lieben, ja, ihn überhaupt nur in der Gestaltung ihres Lebens und in der Ordnung ihrer eigenen Angelegenheiten zu Rate zu ziehen.

Den Jansenisten ist dieser neue Menschentypus unbegreiflich. Ist es denn aber nicht im Grunde nur der „alte Mensch", gegen den sie von jeher den Kampf geführt haben, der Mensch, wie er ist, wenn er seiner eigenen Natur folgt? „Da die Menschen nun einmal von Natur aus Pelagianer sind," schrieb Arnauld, „so nehmen sie leicht an einer Lehre Anstoß, die sie demütigt und ihnen alles Vertrauen in ihren freien Willen raubt, um sie ganz und gar in Abhängigkeit von Gott zu bringen, so daß sie die Hoffnung auf ein gutes Leben und auf ihr Heil, die sie hegen sollen, nur auf sein Erbarmen gründen" (122). So wären die Menschen von Natur aus Pelagianer. Der Pelagianismus ist ein Irrtum, der dem Menschen „so natürlich ist, daß man sagen kann, er trage ihn in seinem eigenen Herzen" (123), heißt es in den Héxaples. „Denn das Streben, nach Unabhängigkeit," schreibt Nicole, „das den ersten Menschen zur Sünde verleitete, hat so tiefe Wurzeln in den Herzen seiner Kinder gefaßt, daß ihnen nichts unerträglicher erscheint, als von einem anderen abzuhängen." „*Ainsi chacun désire naturellement avoir son propre salut entre ses mains, et comme il désire de l'y avoir, il se persuade facilement qu'il l'y a*" (124). Diesen Menschen aber galt es zu überwinden, gegen alles anzukämpfen, was in dem Menschen menschlich ist. Nichts aber lag den Zeitgenossen Voltaires und Rousseaus ferner, als ihr Menschentum verleugnen zu wollen. Sie wollten als Menschen Gott lieben, und erwarteten, daß Gott in ihnen den Menschen liebe, das Werk seiner Schöpfung.

Der neue Mensch will sich nicht selbst aufgeben; er sucht nicht mehr im Glauben die Erhebung zu einer übersinnlichen Welt, die ihn seine eigene Nichtigkeit erkennen ließe. Er kämpft nicht mehr gegen seine natürlichen Gefühlsweisen an, damit er von allem Irdischen erlöst werde. Er will nicht anders werden, als er ist, sondern verharrt in sich selbst und glaubt damit Gott wohlgefällig zu sein. So sucht er sich Gott anzunähern und „durch ganz menschliche Vorstellungsweisen" von Güte und Gerechtigkeit zu mildern,

was Gottes Beschlüsse Schreckliches und Undurchdringliches in sich bergen. Den Jansenisten erscheint dieser Mensch kleinmütig und bar jeder Größe, ein Feigling, der zurückscheut vor dem großen Kampfe, den der Christ sich selbst liefert, um Gott wohlgefällig zu werden, ein Schwächling, dem es genügt, Mensch zu sein, und der sein Menschentum nicht opfern möchte, um sich Gott hinzugeben, sondern der auf wohlgeebneten Wegen sein Heil sucht. Ihm fehlen Kraft und Glaube. Der Gott der Jansenisten aber liebt nur die Kämpfer. „*Que c'est un spectacle agréable aux yeux de Dieu, qu'un ministre qui lutte courageusement contre le monde et contre ses maximes!*" (125), heißt es bei Quesnel. Glaube bedeutet für die Jansenisten Kampf, Kampf gegen sich selbst. Was dem Menschen am härtesten im Christentum erscheint, was am meisten der menschlichen Vernunft und dem menschlichen Herzen widerstrebt, das gerade zieht sie an, weil sich daran ihre Stärke und Demut erweisen läßt.

Nun war es aber das tragische Schicksal der Jansenisten, daß gerade sie, die für Gott streiten wollten, dazu beigetragen haben, den Gottesglauben zu zerstören. „Ein harter und grausamer Gott," schreibt ein Abbé der Aufklärungszeit, „erschien den Unfrommen in sich selbst etwas so Widerspruchsvolles, daß sie schließlich den Glauben an Gott abgeschworen haben. So ist der Unglaube aus dem Mißbrauch entstanden, den man mit der Theologie getrieben hat" (126). Denn der gebildete Laie sah in allen diesen Diskussionen schließlich weiter nichts als gegenstandslose Streitereien, die nie zu etwas Rechtem führen konnten, und darum erschien es ihm auch wohl als das Beste, darüber sich weiter keine Gedanken zu machen und sich einfach an den gesunden Menschenverstand zu halten. Gott ist für ihn kein Problem, jedenfalls kein Glaubensproblem mehr. Das bedeutet keineswegs, daß der neue Mensch notwendigerweise die Existenz Gottes leugnet. Gott kann als metaphysische Hypothese, als Grand Géomètre, als Schöpfer der Welt, als Wohltäter des Menschen, als moralisches Postulat u. dgl. m. weiter bestehen. Auch stimmungsmäßig kann er noch von Anbetern der Natur, von Suchern der Seele usw. erlebt werden. Der Name Gottes bleibt erhalten. Ja, manchen könnte es scheinen, als habe sich die Vorstellung Gottes nur wenig verändert, da ja Gott auch weiterhin die Herrschaft

über die Welt bewahre, was der aufgeklärte Mensch im allgemeinen nicht bestreitet. Manche Schriften der Apologeten der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, in denen der Nachweis zu führen versucht wird, daß der „natürliche Gott" gar nicht so sehr verschieden von dem christlischen ist und daß sich beide Vorstellungsweisen recht wohl vereinigen ließen, könnten einen leicht in dieser Meinung bestärken. Was sich aber grundsätzlich geändert hat, ist die Beziehung des Menschen zu Gott, und damit eben auch der spezifisch christliche Gehalt des religiösen Erlebnisses. Gott und der Mensch sind einander fremd. Sie stehen sich als zwei selbständige Wesen gegenüber. Jedes läßt sich ohne das andere denken. Mag der gebildete Laie noch mit dem Philosophen oder mit dem Geistlichen über die Existenz Gottes diskutieren, sich darüber Gedanken machen, wie nun eigentlich die Gottheit beschaffen ist, solche Diskussionen und Erwägungen betreffen ihn im Grunde nicht selbst. Darum können sie auch zu keiner Entscheidung führen; welches auch ihr Ausgang sein mag, sie ändern nichts an den wesentlichen Grundlagen seines Lebens, das immer fester in sich selbst begründet ist. So spricht der Bürger des ausgehenden XVIII. Jahrhunderts auch im eigentlichem Sinne nur von Gott schlechthin, und nicht mehr von einem Gott, der der seine wäre. Er kann sich zu seinem Leben einen Gott hinzudenken, er kann es auch unterlassen oder sich überhaupt keine Gedanken darüber machen, ohne daß an der grundsätzlich festgelegten Eigenbeständigkeit des bürgerlichen Lebens dadurch etwas Wesentliches geändert würde.

Wenn wir uns nun aber fragen, welches das Moment war, das den untrennbaren Zusammenhang zwischen Gottes- und Menschenerlebnis gebildet hatte, so war dies im Grunde nichts anderes als das Sündenbewußtsein. Gott ist Gnade. Der Mensch ist Sünde. Alles andere, was man dann noch über Gott und über den Menschen aussagen kann, hat gegenüber diesem Grundmotiv nur noch eine peripherische Bedeutung, klingt nur an, um dieses Motiv in seiner ganzen Macht und Fülle erscheinen zu lassen. Nun schwächt sich aber dieses Sündenbewußtsein in der Neuzeit immer mehr ab. Auch da, wo man die Vorstellung der Sünde noch bewahrt, verliert diese doch immer mehr den spezifisch religiösen Charakter, um

sich moralisch-profanen Vorstellungsweisen anzunähern. Auch hier haben jesuitische Lehren in vieler Hinsicht, wie sich noch zeigen wird, die Ausbildung neuer Vorstellungsweisen begünstigt. Das Wesentliche bleibt aber doch die Formung eines neuen Menschentypus, des aufgeklärten Bürgers, dessen Leben nach wohl erwogenen und erprobten Grundsätzen geordnet und gestaltet ist. Er findet seine Rechtfertigung in sich selbst, in der Erfüllung seiner Pflichten, in dem Erfolg, der ihm hienieden beschieden ist, in der Arbeit für seine Kinder usw. Das Erlebnis der Sünde wird an diesem Leben zunichte, das keiner Vergebung und Gnade mehr bedarf und sich in seinem Eigenwerte bejaht.

IV. DIE IDEE DER SÜNDE

1. DER SÜNDER

Die Erbsünde

„Unsere Religion, ich gebe es zu, unsere ganze Religion ist nur eine fortgesetzte Warnung vor der unendlichen Bösartigkeit und den verhängnisvollen Folgen der Sünde. Die Hilfs- und Gnadenmittel, die sie darbietet, sind weiter nichts als Schutz gegen die Sünde" (1), so spricht ein Prediger in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts. Gab es aber damals noch eigentlich „Sünder"? Die Frage könnte seltsam sein. Ohne Zweifel wurde noch viel gesündigt. Nur fragt es sich, ob man das, was man ehedem Sünde genannt hatte, jetzt nicht weit einfacher und angemessener als Verbrechen oder Vergehen bezeichnen müßte, als Verstöße gegen die Gesellschaftsordnung, die zwar als solche zu verurteilen sind, aber eigentlich mehr den Menschen oder die Gesellschaft als Gott betreffen.

Die Sünde ist eine religiöse Vorstellung; nur als solche läßt sie sich verstehen und nacherleben. Das Verbrechen ist es nicht. Das XVIII. Jahrhundert säkulasiert gewissermaßen die Sünde, nimmt ihr ihren religiösen Sinn und ihre spezifisch christliche Bedeutung. Die Sünde wird aus einer religiösen zu einer moralischen Vorstellung. Sie wird zu einer rein weltlichen Angelegenheit, zu etwas, was vor allem das Diesseits betrifft. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß das endgültige Urteil über das, was hienieden geschieht, erst im Jenseits gefällt wird und der Strafvollzug erst dort stattfindet, wie es meist auch die ehrlichen Bürger der Aufklärungszeit noch anzunehmen geneigt sind. Denn wenn auch dann das Verbrechen vor Gott wieder zur Sünde wird, so hat doch dieser Bedeutungswandel gleichsam keine rückwirkende Kraft, be-

nimmt hienieden dem Verbrechen nicht seinen ursprünglich profanen Charakter. Nicht nur der alte Gott, sondern auch die Sünde, die untrennbar mit dieser Gottesvorstellung verbunden war, gehören dann schließlich nur noch einer vergangenen, halbvergessenen Welt an.

Um den bedeutsamen Wandel, der in dieser Hinsicht in der Neuzeit stattgefunden hat, zu verstehen, muß man wieder von der Vorstellung des alten Gottes ausgehen, der nach seinem freien Ermessen die einen zur Seligkeit bestimmt hat und die anderen zur ewigen Verdammnis. Dieser Gott erscheint den Menschen ungerecht. „*Ce qu'on trouve de plus difficile dans cette matière est que, dans une même cause, qui est la cause commune de tous les enfants d'Adam, il y ait une différence si prodigieuse entre les hommes, que les uns soient prédestinés gratuitement à la vie éternelle, et les autres éternellement réprouvés*" (2). So formuliert Bossuet die Hauptschwierigkeit, an der von jeher der menschliche Geist in der Prädestinationslehre Anstoß genommen hat.

Die Jansenisten sehen darin allerdings nichts Erstaunliches. Sie wundern sich viel mehr darüber, daß es Menschen gibt, die sich unterfangen, Gott zur Rechenschaft zu ziehen. „Wer kann sich darüber beklagen", schreibt Quesnel, „daß Gott aus der gleichen Masse des Menschengeschlechtes, die an der Erbsünde krankt und zum Tode verurteilt ist, einen Teil sich erwählt, um an ihm seine Gnade sichtbar werden zu lassen, dadurch, daß er die Menschen errettet, während er die anderen in ihrer Verderbnis beläßt, damit seine Gerechtigkeit an ihnen kund werde, dadurch, daß er sie straft? Wäre man denn eher zufrieden, wenn er die ganze Masse verderben ließe?" So wäre Gottes Verhalten durch die Erbsünde gerechtfertigt. „*Quelque petit que soit le nombre de ceux à qui Dieu fait miséricorde, il ne fait injustice à personne; tous étant criminels, et sa justice ne punissant personne qui ne le mérite*" (3). Um zu verstehen, wie es mit uns steht, muß man stets auf die tiefe Schuld des ersten Menschen zurückgehen. Dann wird der Mensch in Demut sein Schicksal hinnehmen, und keiner wird mehr wagen, gegen Gott Klage zu erheben. „Menschen, die mit Adam aus dem Paradiese vertrieben worden sind" (4), steht es schlecht an, Gott mit Fragen zu bestürmen, die wie Anschuldigungen klingen. „Verbrecherische Kinder eines verbrecherischen

Vaters" (5) haben wir unser Schicksal verdient und dies muß uns genügen.

„Die Kirche glaubt", schreibt ein jansenistischer Bischof, „daß die Kinder, die zur Welt kommen, Sklaven des Teufels sind, der sie in seiner Gewalt hält, daß sie ihm unterworfen sind. Dies setzt voraus, daß die Erbsünde eine Sünde ist, die die Seele tötet, und die uns Tod und ewige Verdammnis einträgt" (6). So wird der Mensch als Sünder geboren. „*Toute la race d'Adam étant enveloppée dans sa prévarication, tous les hommes naissent enfants de colère. Le péché leur est devenu comme naturel, parcequ'il naît avec eux*" (7), heißt es in den Héxaples. Die Menschen tragen die Sünde in ihrem Herzen und werden immer mehr sündigen, sofern sie ihrer verderbten Natur folgen. „Denn abgesehen von der Erbsünde, die sie schon bei ihrer Geburt in sich tragen, sind sie so verdorben, daß sie unfehlbar Sünde auf Sünde häufen, sobald sie von ihrer Vernunft Gebrauch machen werden, wenn sie sich selbst überlassen bleiben" (8).

So ist es des Menschen Natur zu sündigen. Er ist seinen Wesen nach Sünder. „Darum ist es nicht verwunderlich, daß die Söhne Adams Sünder sind, und da sie Sünder sind, daß sie ihrem Untergang entgegengehen. Man muß im Gegenteil sich wundern und erstaunen über das unverhoffte Erbarmen Gottes, wenn er es für gut befindet, Menschen zu erretten. Da keiner der Erlösung würdig ist, so gewährt er Erlösung, wem er will" (9).

Die Menschen haben alle in Adam gesündigt. Entspricht es jedoch der göttlichen Gerechtigkeit, die Menschen für die Sünde, die Adam begangen hat, büßen zu lassen? „Wie aber, spricht der Ungläubige", heißt es in den Mémoires de Trévoux, „wie ist es möglich, daß die fernsten Nachkommen für den Ungehorsam des ersten Menschen Strafe erleiden, und eines Vergehens schuldig sein sollen, an dem sie nicht mitgewirkt haben?" (10). Wie ist es in der Tat begreiflich, daß das Kind, das eben erst geboren ist, ein Sünder sei und schuldig vor Gott? „So sicher es ist", daß die Kinder „in dem Zustand der Sünde sind", sagt der Theologe Du Pin, „so schwer läßt sich angeben, warum und wieso dem so ist. Gewiß ist, daß die Sünde eine Abkehr von Gott und eine Zuwendung zu der Kreatur ist. Da nun die Kinder weder Erkenntnis noch Willen besitzen,

so können sie weder Gott noch die Kreatur kennen, noch Gott oder die Kreatur in aktueller Liebe lieben, oder jedenfalls nicht mit bewußter und willentlicher Liebe". „Manche unter den neuen Philosophen", fährt Dupin fort, „haben versucht, diese Abkehr von Gott durch Annahme von Spuren zu erklären, die sich, wie sie behaupten, in dem Gehirne der Kinder gebildet hätten, und die denen Adams nach dem Sündenfall ähnlich wären. Diese Spuren, so meinen sie, riefen in der Seele Eindrücke hervor, die sie zum Bösen wenden." Doch vermag diese Erklärung wissenschaftlichen Charakters Du Pin nicht zu befriedigen. „Es würde daraus nicht folgen", so führt er weiter aus, „daß das Kind, das diese lasterhaften Neigungen hat, schuldig wäre, da es nicht von ihm abhängt, sie nicht zu haben, und es ihnen nicht willentlich zustimmt, wenn nicht Gott seinen Haß auf diese lasterhaften Neigungen geworfen, und sie ihm als willentlich zugeschrieben hätte, und er infolgedessen beschlossen hätte, es der Seligkeit zu berauben und vielleicht, wie der Glaube es uns lehrt, es zu Strafen zu verurteilen" (11).

Alle solche Erklärungsversuche mußten sich in der Tat als ungenügend erweisen. Was können wir denn dafür, daß wir Sünder sind? Ist es dem Menschen zur Natur geworden zu sündigen, wie kann Gott ihn dafür strafen, daß er Sünder ist? „Alle Abkömmlinge Adams sind Kranke, die an einer Krankheit leiden, die unfehlbar zum ewigen Tode führt" (12), heißt es in den Héxaples. Straft man aber Kranke für ihre Krankheit? wenden die Gegner der Jansenisten ein. „*En bonne foi condamnerait-on à mort un homme qui, dans un accès de folie bien avérée, ou dans le transport d'une fièvre chaude, aurait été surpris sur le grand chemin, le pistolet à la main? Non, sans doute, eût-il fait un meurre en cet état, le défaut de liberté le rendrait excusable*", heißt es in einer gegen die Jansenisten gerichteten Streitschrift, deren Verfasser den Jesuiten nahe steht. „Wenn die Behauptungen der Jansenisten richtig wären", führt der Verfasser weiter aus, „so müßte man Cartouche (einen damals berühmten Briganten), wegen Mangel an Freiheit entschuldigen oder höchstens ihn mit den Verrückten in ein Spital einsperren" (13).

Der Sünder, wie ihn die Jansenisten darstellen, wäre zwar ein Übeltäter, aber nicht für seine Handlungen ver-

antwortlich. Es käme weniger darauf an, ihn zu bestrafen, als den Versuch zu machen, ihn zu heilen. Die Welt wäre „ein großes Spital" (14) voller Kranker, wie Nicole sich ausdrückt, eine Art Irrenanstalt. Die Bewohner sind gewiß nicht sympathisch, aber es wäre unrecht, ihnen ihren Wahnsinn vorzuwerfen, der in ihrem Geschlechte erblich ist. Sie sind für ihre Handlungen nicht verantwortlich. Oder zum mindesten wäre ihre Zurechnungsfähigkeit stark gemindert. Eigentlich sind sie eher zu beklagen als zu verurteilen. Sie können nichts dafür, daß sie so sind und so handeln. „*Avec quelle justice pourrait-on faire expier sous le glaive des lois, des crimes dont notre volonté ne peut se défendre?*" (15), fragt ein Bischof, Gegner der Jansenisten. Diese wiederum entrüsten sich darüber, daß man Gott das Recht abstreiten möchte, „ausschließlich auf Grund der Erbsünde jemanden im eigentlichen Sinne zu bestrafen." Wie kann man sich zu der Behauptung versteigen, es könne überhaupt nur dann von Strafe die Rede sein, wenn die Handlung etwas „Persönliches" und „Aktuelles", darstelle (16). Die Jesuiten hingegen wollen festgestellt wissen, unter welchen Bedingungen man jemanden überhaupt für sein Vergehen verantwortlich machen könne. Nehmen wir zum Beispiel an, so führen ihre Anhänger aus, jemand habe eine Schuld auf sich geladen, aber ohne jegliche böse Absicht, in der irrtümlichen Annahme „er handle nach Recht und Billigkeit". „Kann sich jemand einreden, daß ein so gerechter und so guter Gott diesen Menschen eine ganze Ewigkeit lang dafür strafe, daß er das getan hat, was er nach bestem Wissen und Gewissen geglaubt hat tun zu müssen?" „*Y aurait-il une tyrannie pareille à celle là?*", fährt der Verfasser fort. „*Et si la Religion Chrétienne nous donnait une telle idée de Dieu, ne lui serait-elle pas plus injurieuse que l'idolâtrie même?*" (17).

Um zu zeigen wie sehr die jansenistischen Lehren jedem Gerechtigkeitsgefühle Hohn sprechen, führen die Jesuiten alle möglichen Beispiele an. So heißt es in der eben zitierten Schrift: „Ein Vater, der das Unglück hätte, seinen Sohn auf der Jagd zu töten, ist darüber untröstlich. Er kann sich indessen nicht eines Mordes schuldig bekennen, noch einen so schrecklichen Unglücksfall als ein Verbrechen ansehen, da hierbei von seiner Seite keine Unvorsichtigkeit noch böswillige Absicht vorlag." Ähnlich könnte es sich nun mit manchem Beichtkinde ver-

halten. Dieses könnte Folgendes zu seiner Rechtfertigung anführen: „Ich bin sehr betrübt darüber, . . . daß ich soviel Handlungen begangen habe, die das göttliche Gesetz verbietet, aber in aller Aufrichtigkeit glaube ich nicht sagen zu können, daß mich dabei irgendwelche Schuld trifft." Was könnte nun ein jansenistischer Beichtvater darauf antworten? „Der jansenistische Beichtvater wird sich in seiner Antwort darauf beschränken, es zur Zerknirschung angesichts der Erbsünde aufzufordern; denn darauf kommt alles immer wieder bei ihnen heraus." „*Mais ne se moquent-ils pas des fidèles et de la religion même, de réduire toute la contrition du pécheur à demander pardon du péché d'Adam?*" (18), schließt der Verfasser seine Ausführungen.

Den Jansenisten erscheinen alle solche Erwägungen eigentlich gegenstandslos. „Den Molinisten zufolge", heißt es in den Héxaples, „steht in dem ewigem Gesetze geschrieben, daß nur die Handlungen böse sind, die zu vermeiden in der souveränen Macht des freien Willens steht. Es begründet dies, wie man sieht, ein allgemeingültiges Prinzip der Moral." Sie hingegen sagen: „Es steht in dem ewigen Gesetze geschrieben, daß gewisse Handlungen, zum Beispiel jemandem bei einem unbilligen Beginnen Hilfe leisten, seinen Freund ermorden, um sich an seinen Habseligkeiten zu bereichern, an sich selbst böse sind." Alle Gründe, die der Verbrecher zu seiner Entschuldigung anführen mag, seien von vornherein nichtig. „*N'avoir pas la liberté d'équilibre pour éviter ces actions, être assez aveugle pour n'en pas reconnaître l'iniquité, n'est pas une excuse, mais une conviction d'avoir un mauvais fond et une âme noire*" (19), heißt es in den Héxaples.

So stellt sich das Problem der Verantwortung. Ist es denn unsere Schuld, daß wir so und nicht anders sind? Tragen wir denn die Verantwortung dafür, daß wir Kranke sind und mißratene Geschöpfe? fragen die Gegner der Jansenisten. Es muß eine Schuld vorliegen, antworten diese; es muß unsere Schuld sein, daß wir zu dem geworden sind, was wir sind. Den Menschen rechtfertigen wollen, hieße Gott anklagen. So wie wir nicht mehr „das Dogma der Erbsünde annehmen, muß uns Gott nur noch als ein wunderliches, ungerechtes und grausames Wesen vorkommen, das sich darin gefällt, unschuldige Geschöpfe unglücklich zu machen, die das Werk seiner Hände sind" (20).

Denn wie ließe sich sonst erklären, daß wir so tief im Elend stecken, daß der Mensch „in diese seltsame Verblendung und Finsternis verfallen ist, die seinen Geist erfüllt, in diese ungeheuerliche Ohnmacht, das Gute zu tun, und in diese heftige Hinneigung zu allem Bösen, in diesen ständigen Krieg, den er in einem fort in sich selbst spürt und gegen sich selbst führt, in diese grausame Zwangsherrschaft der Leidenschaften, die ihn zu so viel Freveln und Lastern verleiten, in diesen schimpflichen Zwang, über die natürlichsten Handlungen zu erröten, selbst wenn sie erlaubt sind, und schließlich in diese Unzahl von Übeln und Qualen, die ihn in diesem sterblichem und elenden Leibe heimsuchen, von den ersten Tränen seiner Geburt bis zu dem letzten Seufzer seines Lebens?“ (21). Es kann nicht anders sein; wir müssen schuldig sein, damit es Gott nicht sei; wir müssen schwere Schuld auf uns geladen haben, sonst bleibt das Elend dieser Welt uns unverständlich. Der Mensch ist elend, weil er schuldbeladen ist. Er fühlt sein Elend und bereut seine Schuld. So ist Gott gerechtfertigt. Der Mensch ist durchdrungen von dem Gefühl seines Elends, und zugleich erhebt sich seine Seele in Liebe zu Gott. Er klagt sich eines ungeheuerlichen Verbrechens an, und preist die Gottheit, in deren Belieben es steht, ihn zu heilen oder ihn zu verdammen. Wir „sind Kranke die man heilen, und Sünder, die man strafen muß“ (22), heißt es in einer jansenistischen Schrift. Keiner weiß, ob er zu denen gehören wird, die der himmlische Arzt heilt, oder zu der Zahl derer, die der unbarmherzige Richter straft. Die Entscheidung steht bei Gott. Nur eines wissen wir: daß wir schuldig sind, und wir flehen zu Gott um Gnade.

Doch wieso sind wir schuldig? Wo liegt unsere Schuld? Ein ungeheuerliches Verbrechen ist begangen worden, ein Verbrechen, an dem wir schuldig geworden sind, antwortet der Jansenist. Der Mensch ist schuldig, der Mensch, der in jedem von uns geboren wird. „*L'homme naît injuste et malheureux, et il n'est pas ainsi sorti des mains d'un Dieu qui est la bonté infinie, et la sainteté par essence; il doit donc avoir tissé lui-même la trame de ses injustices et de ses malheurs*“, schreibt ein jansenistischer Erzbischof. „Aber wann und wie ist er schuldig geworden“, fährt er fort, „das ist eine Frage, die für die menschliche Philosophie unlösbar ist“ (23). Die Religion

allein kann diese Frage beantworten. Sie gibt dem Menschen „den genauen Augenblick" (24) an, in dem er seine Unschuld verlor.

So wird dem Christen offenbar, warum und wieso er gefehlt hat. Er kennt seine Schuld und weiß, warum er unglücklich ist und unglücklich sein muß. Aber die Tatsache, auf die sich alles zurückführen läßt, und aus der alles Elend des Lebens verständlich wird, ist ihrerseits wieder ein „Mysterium", das unverständlichste aller Mysterien, die der Glaube lehrt. „Denn ohne Zweifel gibt es nichts, woran unsere Vernunft größeren Anstoß nimmt als daran, sich sagen zu müssen, daß die Sünde des ersten Menschen diejenigen hat schuldig werden lassen, die so weit von dem Ursprunge entfernt sind, daß es unmöglich erscheint, daß sie irgendwelchen Anteil daran haben.' „*Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être?*" (25). „Gewiß, nichts kann uns widersinniger erscheinen als eine solche Lehre; und doch ohne dies Mysterium, das unverständlichste von allen, sind wir uns selbst unverständlich", sagt Pascal. Wir können es nicht verstehen, warum wir dem Elend und dem Tod verfallen sind. Wir müssen eine Schuld auf uns geladen haben, sonst bliebe das Leben unverständlich. Unser Elend ist Strafe; wir haben unser Schicksal verdient. Wir fühlen uns schuldig, und alles scheint sich uns aufzuklären. Aus unserem Schuldbewußtsein deuten wir uns das Leben. Aber wie sollen wir uns wieder unser Schuldbewußtsein deuten? Es kann nicht die Schuld dieses oder jenes Einzelnen sein; es kann nicht diese oder jene Sünde sein, die wir begangen haben. Das Elend ist uns gemeinsam; so muß uns ebenfalls die Schuld gemeinsam sein. Sie muß tiefer liegen als alles, wovon jeder Einzelne in seinem Leben weiß. Sie muß uns selbst vorangehen; sie muß mit unserem Leben, mit dem menschlichen Leben schlechthin eins sein.

Doch mit dieser ganz allgemeinen Bestimmung kann sich das christliche Bewußtsein nicht zufrieden geben. Es sucht sich die Schuld zu vergegenwärtigen; es will angeben, welches seine böse Tat war. Hat es sich so aber sein Schulderlebnis

gedeutet, so scheint sich die Schuld gewissermaßen von dem Individuum abzulösen; es vermag nicht mehr in der Schuld des ersten Menschen seine Schuld wiederzuerkennen. Es ist die Schuld eines anderen. Warum ist es schuldig? Warum es strafen für etwas, was es nicht begangen hat?

So entwickelt sich die Dialektik des religiösen Gedankens, bis dann schließlich in der demütigen Hinnahme von Gottes unerforschlichen Ratschlüssen das Gemüt seine Ruhe findet. „Angesichts all des Elends, das der Mensch seit seiner Geburt erduldet, und der Verderbnis seines Geistes und seines Herzens kann die Vernunft sich nicht verhehlen, daß wir alle in Sünde und Verderbnis geboren werden", sagt ein jansenistischer Theologe. „Aber daß dieses Elend und diese Verderbnis aus der Sünde Adams stammen, die in uns übergangen ist, daß diese Sünde, obwohl in ihrem Ursprunge willentlich begangen, es in ihrer Fortpflanzung so wenig ist, daß es in der Macht niemandes steht, sich ihr selbst noch ihren schrecklichen Folgen zu entziehen; und daß nicht destoweniger diese Sünde uns schuldig, ungerecht und würdig aller Strafen werden läßt — dies kann die menschliche Vernunft nicht verstehen, dies hat die Vernunft nie verstanden, und erst in der Ewigkeit wird sie es verstehen, wenn Gott den Schleier hebt, der uns das Innere des Mysteriums verbarg und wir seine Wahrheit, seine Vernunft und Gerechtigkeit in ihrem Ursprung selbst erblicken" (26).

So schreitet das religiöse Bewußtsein fort von Mysterium zu Mysterium. Das Geheimnis des Menschen wird ihm zum Geheimnis Gottes. Ein Unbekanntes wird auf ein anderes Unbekanntes zurückgeführt; und alles bleibt gleich geheimnisvoll, alles verharrt in der Logik einer unbekannten, nur dem Glauben zugänglichen Welt. Mit der Zeit aber löst sich nun dieser innere Zusammenhang des religiösen Erlebnisses immer mehr auf, und es bleiben schließlich nur noch die einzelnen Momente übrig, deren jedes für sich, losgelöst aus dem Gesamtzusammenhang, sinnlos erscheint. Die Lebensvoraussetzungen selbst, unter denen das Erlebnis der Erbsünde sich entwickelt hatte, schwinden immer mehr. Der neue Mensch weiß nichts mehr von dieser inneren Verderbtheit, die ein Pascal sich nur aus einer tiefen Schuld des Menschen erklären konnte. Sein Leben erscheint ihm auch nicht mehr als ein Geheimnis, als das große Geheimnis, das sich nur aus dem Urgrunde einer

Mysterienwelt deuten ließe. Er ist sich nicht mehr unverständlich. Die alten Vorstellungsweisen mögen noch weiter wirken, die Formeln, in denen einst das religiöse Erlebnis seinen Ausdruck fand, sich erhalten. Aber sie haben ihren tiefen Sinn verloren. Sie entsprechen nicht mehr der neuen Problemlage; es sind Antworten auf Fragen, die sich nicht mehr stellen. Der neue Mensch bejaht sein Menschentum. Er fühlt sich nicht mehr schuldig, weil er Mensch ist. Für ihn stellt der Mensch einen Selbstwert dar, etwas, was in sich gerechtfertigt ist, und dem Gott seine Anerkennung nicht versagen kann.

Der alte und der neue Mensch.

Der Jansenist ist im tiefsten Grunde seines Herzens von der Häßlichkeit des Menschen überzeugt. Nicht nur in diesem oder jenem Augenblicke, wenn er dieses oder jenes tut, was ihn verabscheuenswürdig erscheinen läßt, ist der Mensch häßlich, sondern in seinem ganzen Gehaben, in Allem was er tut und läßt, tritt die Häßlichkeit der Sünde zutage. Jeglichem benimmt sie seine Reinheit und Schönheit. Der Mensch ist Sünder. Er ist es seinem Wesen nach. Seine Natur ist sündhaft. Die Sünde ist nicht etwas, was erst ins Leben einträte, was sich auf dem Lebensgrunde abspielte, sondern sie ist mit dem Leben selbst gesetzt; sie durchdringt alles. Mensch sein heißt Sünder sein. So enthüllt sich uns die Sündhaftigkeit des Menschen in ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung. „*Tout est uni au péché d'Adam, qui passe par le canal de la concupiscence. L'homme livré à la concupiscence la transmit à sa postérité, et ne pouvait faire ses enfants meilleurs que lui. Si tout naît avec la concupiscence, tout naît dans le désordre; tout naît odieux à Dieu . . .*“ (27), schreibt Bossuet. Darum darf man sich auch nicht einbilden, Gott könne irgendwelches Wohlgefallen an uns finden. Wie könnte er an „Seelen“ Wohlgefallen finden, „die sich von ihm und seiner Liebe abgekehrt haben“ (28), heißt es in der Streitschrift eines Jansenisten.

Damit wir dieses nie vergessen und nicht etwa meinen, das Böse in uns bestehe nur in dieser oder jener Verfehlung, ist es wesentlich, daß wir schon in dem Kinde, sobald es zur Welt gekommen ist, den Sünder zu schauen vermögen. „Es

ist ein Kind Adams. Das ist sein Verbrechen. Darum ist es geboren in Unwissenheit und Schwäche. Darum trägt es in seinem Herzen den Grund von schlechten Begierden aller Art. Es fehlt ihm nur an Kraft, um sie nach außen hin kundzugeben" (29). „*Quelle espérance reste-t-il donc à ce malade désespéré, dont le mal s'aigrit et s'envenime par les remèdes?*", fragt Arnauld. Und er antwortet, es gäbe keine Hoffnung für ihn, weder in der Natur noch in ihm selbst. „Nur Gott allein kann diese Toten wiedererwecken; nur er kann die Fesseln dieser Gefangenen lösen, die in dem Dienste der Sünde stehen. Nur er kann diesen Blinden das Augenlicht wiedergeben; nur er kann diesen von Grund aus verdorbenen Willen heilen dadurch, daß er in dem Menschen die lasterhafte Selbstliebe tötet, welche nur böse Frucht tragen kann, und ihm seine göttliche Liebe einflößt und ihn mit seinem Geiste selbst erfüllt."

Sündenbewußtsein und Gottesbewußtsein sind in dem religiösen Erlebnis des Jansenisten untrennbar miteinander verbunden. Der Gott des Menschen ist der Gott des Sünders. Der Mensch kann keinen anderen Gott kennen als den Gott der Gnade, den Gott, den er um Vergebung seiner Sünden anfleht. Er weiß, daß er sein Elend verdient. So hofft er auf Gottes Gnade in Demut und Ergebenheit. Das ist der jansenistische Mensch, der Mensch, der an sich selbst verzweifelt, weil er weiß, daß er von einer unheilbaren Krankheit befallen ist, und in allen seinen Lebensäußerungen die Symptome dieser Krankheit wiederfindet. „Wir können es uns nicht verhehlen," schreibt Arnauld, „das Herz des Menschen ist von Geburt an vergiftet, und ganz durchdrungen von einem schleichendem Gifte, das in all seinem Tun sich verbreitet, und dieses Gift ist nichts anderes als Hochmut und Eigenliebe" (30). So sündigt der Mensch überall und in allem, was er tut, wenn nicht Gott mit seiner Gnade ihm beisteht. Darum muß er auch ständig gegen sich selbst ankämpfen, um den Menschen in sich zu überwinden. „*La concupiscence est cet ennemi qu'il nous faut combattre continuellement: c'est une maladie qui ne se guérit que peu à peu dont nous ne serons parfaitement délivrés que dans le ciel*" (31).

Nun aber, wie die Jansenisten feststellen, vergißt der Mensch mit der Zeit immer mehr seiner Krankheit und seines Elends. Sie behaupten, es sei dies vor allem die Schuld der

Jesuiten. „Die Schule Molinas," sagte schon Arnauld, „mindert, soweit es in ihrer Macht steht, die Verderbtheit der Natur und ihre Ohnmacht zum Guten" (32). „Niemals," heißt es dann später, in einer Kritik der Schrift eines Jesuiten, in den Nouvelles Ecclésiastiques, „ist darin (sc. in der Schrift des Jesuiten) die Rede von der Verderbtheit der menschlichen Natur als einer Folge der Sünde, sondern immer nur von ihrer Erniedrigung" (33). Das bedeutet nicht, daß die Jesuiten die Erbsünde überhaupt verworfen hätten. Sie versäumen nicht, bei Gelegenheit, die „Katastrophe" in Erinnerung zu bringen, „die sich infolge des Sündenfalls des ersten Menschen in der Geschichte des Menschengeschlechtes ereignet hat" (34). Aber die Jansenisten behaupten, daß jene nur „den Namen" (35) der Erbsünde bewahrt haben, den wahren Sinn der Lehre hingegen verschweigen. „Wenn sie sich auch gezwungen sehen, die Worte Erbsünde und Gnade beizubehalten, so haben sie doch, wie Pelagius, den wirklichen Inhalt beider vernichtet" (36), heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques. Das Wort Erbsünde habe bei ihnen seine wahre Bedeutung eingebüßt. „Sie sagen zwar, daß es eine Erbsünde gibt, aber sowie man sich nur einmal die Einzelheiten ihres Dogmas näher ansieht, wird man gewahr, daß sie gerade so denken und lehren, als seien sie der Ansicht, es gebe keine Erbsünde" (37).

„Die Jesuiten," heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques, „geben der Finsternis des Pelagianismus vor dem Lichte des Evangeliums den Vorzug und haben so in gleicher Weise den unseligen Zustand, in den der Mensch infolge der Sünde verfallen ist, und die Gnade die ihn erhebt, verkannt" (38). Jesuiten und Philosophen stimmten hierin überein, fahren sie fort. Der Unterschied zwischen beiden sei in dieser Hinsicht gering. Die Jesuiten sprechen noch weiter von Erbsünde, „was unsere Philosophen nicht tun". In einem Punkte aber stimmten beide ganz überein: „beide sind der Ansicht, daß die menschliche Natur nicht verdorben und lasterhaft ist, und daß alles an ihr gut sei" (39). Um zu zeigen, wie weit darin die Jesuiten gehen, führen ihre Gegner mit Vorliebe die Schriften Berruyers an. „Die Erbsünde," heißt es in dem Sendschreiben eines Bischofs, „ist für diesen Neuerer weiter nichts als eine Erniedrigung, eine Beraubung, ein bloßer Verlust der übernatürlichen Gerechtigkeit, ein Zustand der Unvollkommenheit,

nicht aber ein Zustand der Krankheit und Verderbnis, der uns in Wahrheit zu Sündern und Verbrechern vor Gott machen würde." „*Si nous cessons d'être vertueux, charitables, officieux, compatissants; ce n'est, dit-il, qu'à force d'enter, pour ainsi dire, par art au par l'éducation sur le fond de l'humanité, des vices que nous n'apportons pas du sein de nos mères*" (40).

Hat man aber einmal die Bedeutung der Erbsünde verkannt, so ist es unausbleiblich, daß Auffassung und Wertgebung des Menschen sich überhaupt von Grund aus ändern. Es scheint dann der rein negativen Einstellung allem „Menschlichen" gegenüber die eigentliche Grundlage zu fehlen. Der Mensch hört auf, von Grund aus böse zu sein. Das hindert nicht den Gläubigen, sich auch weiterhin als Sünder zu betrachten. Aber es ist nicht mehr der Sünder im alten Sinne, der Sünder der Erbsünde, der Kranke, dessen „innerstes Wesen von der Sünde verdorben und zerfressen ist" (41), der Kranke, der in allem, was er tut und leidet, die Folge seiner schrecklichen Krankheit wahrnimmt und dabei fühlt, daß er schuld ist an seiner Krankheit, einer schimpflichen Krankheit die ihn für immer verunstaltet hat. Er ist jetzt ein Rekonvaleszent, könnte man sagen, der sich täglich wohler und besser fühlt und nicht mehr recht weiß, warum man es ihm eigentlich untersagen will, an den Freuden des Lebens Teil zu nehmen und es sich hienieden wohl sein zu lassen.

„Wir wissen es, unser menschliches Wesen ist das Weib, von dem das Evangelium spricht, das von dem Teufel besessen und so niedergebeugt zur Erde war durch Eigenliebe und Liebe zur Kreatur, daß es ihm ganz unmöglich ist, in die Höhe zu blicken, und sein Herz zu Gott zu erheben, wenn der himmlische Arzt es nicht zu sich ruft in seinem grundlosen Erbarmen, es erlöst, es erhebt, und ihm dazu verhilft, in seiner Erlösung Gott zu preisen," sagt Arnauld (42). Aber gerade dieser innige Zusammenhang zwischen Sündenbewußtsein und Gnadenerlebnis ist jetzt durchbrochen. Die Krankheit scheint nicht mehr so schwer zu sein, daß sich der Patient nicht aus eigener Kraft erheben könnte. Er ist nicht mehr dieser Mensch, dessen Krankheit so schwer schien, daß nur ein Wunder ihm Heilung bringen konnte; sein Fall ist nicht mehr verzweifelt. So sagt ein Geistlicher im Jahre 1783 von dem Menschen, „daß er eher schwach als böse,

eher leichtfertig und unbeständig als verdorben, eher unglücklich als schuldig ist". Die Jansenisten entsetzen sich über solche Reden, die, wie es in den Nouvelles Ecclésiastiques heißt, recht seltsam klingen in dem Munde eines Theologen, der doch „von der Tatsache und den Folgen der Erbsünde" wissen muß (43). Sie erheben immer wieder den Einwand der Erbsünde gegenüber dem neuen Menschen, der sich gerechtfertigt glaubt. „*Le péché originel est la clef de toute la religion*" (44), heißt es in einer jansenistischen Zeitschrift.

Aber gerade dieses Grundmotiv des christlichen Glaubens gerät immer mehr in Vergessenheit. „Welches ist die Ursache der Verbrechen, und welches sind die Mittel sie zu zerstören?" So lautet die Preisaufgabe, die eine Provinzakademie im Jahre 1773 stellte. Für die Jansenisten ist diese Frage eigentlich ganz überflüssig. Denn über die Antwort kann für sie überhaupt kein Zweifel bestehen. „Genügt es uns denn nicht zu wissen, was die Religion darüber lehrt? Gibt sie denn nicht genügend Bescheid über die Ursache der Verbrechen, die in der Verderbtheit der menschlichen Natur seit der Sünde des ersten Menschen liegt?" heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques. „Ist es dann nicht widersinnig die Frage überhaupt so zu stellen, als handle es sich um eine uns unbekannte Ursache?" Wie aber könne man sich dann einbilden, daß es jemals gelingen würde, die Ursache aller Verbrechen zu zerstören! „Die Zerstörung einer Ursache, die so innig mit dem Wesen des sündigen Menschen zusammenhängt, und der Folgen, die sich daraus ergeben, kann nur von Leuten ins Auge gefaßt werden, die in ihrem System überhaupt der Offenbarung keine Beachtung schenken" (45). Das Verbrechen sei ja weiter nichts als die natürliche Folgeerscheinung der Krankheit, von der die Menschen seit dem Sündenfall befallen sind. Diese Krankheit könne nicht durch menschliche Mittel geheilt werden. Gott allein könne uns von der Sünde erlösen.

In ihrer Preisaufgabe hatte die Akademie nicht von Sünde, sondern von Verbrechen gesprochen, und damit war die Problemlage von vornherein ganz anders bestimmt. Aus dem religiösen Erlebnis der Sünde ist eine rein weltlich-sozial bestimmte Vorstellungsweise geworden. Auf einem Gebiete, das sich ehedem als das eigentlichste Gebiet des christlichen Glaubens darstellte, herrschen fortan Recht und Moral. Für

diese Menschen einer neuen Zeit, die sich nicht mehr als Sünder fühlen, hat die Vorstellung der Sünde ihren eigentlichen Sinn verloren. Selbst der Umstand, daß man zur Verstärkung der menschlichen Autorität schließlich auf Strafen im Jenseits rechnet, kann daran nichts ändern. Das Verbrechen wird nicht zur Sünde dadurch, daß die Strafe und der Strafvollzug ins Jenseits verlegt wird. Der Verbrecher wird nicht dadurch wieder zum Sünder, daß er vor Gottes Gericht gestellt wird. Damit Sünde sei, müssen wir von dem Sünder selbst ausgehen, muß von Anbeginn an der Mensch als Sünder gefaßt werden.

Das eben gelangte in schroffster Weise in der Lehre der Erbsünde zum Ausdruck. Der Sünder war vor aller Sünde; er selbst war und blieb das Wesentliche, und nicht diese oder jene Handlungsweise, die man als schlecht betrachtet. Gewiß ließen sich dann bestimmte typische Verhaltungs- und Handlungsweisen aufführen, die an sich das Merkmal der Sünde tragen. Aber einmal kann diese Aufzählung nie vollständig sein, und zum andern erschöpft sie nicht das Wesen des Sünders, das eben allen besonderen aktuellen sündigen Gedanken und Handlungen vorangeht. Das Wesentliche bleibt immer das Sünder-Sein. Das Sünden-Begehen ist nur eine Folge davon. Ist der Mensch sündhaft, so begeht er Sünden. Ist er aber nicht mehr sündhaft, ist die Sündhaftigkeit nicht mehr mit seinem Wesen selbst gesetzt, ist sie nicht mehr ein ihm im tiefsten Sinne Eigenes und Eigentümliches, können wir dann noch von Sünde sprechen?

2. DIE SÜNDE OHNE DEN SÜNDER

Die Auflösung der Sünde

Bevor der neue Mensch dazu gelangte, eine in sich gefestigte Wertauffassung auszubilden und sein Leben nach eigenen Maßstäben zu regeln, gab es eine Zeit, in der die einfachsten Grundsätze der Moral selbst in Frage gestellt zu sein schienen. „Wir sehen es alle Tage", sagt Bossuet, „wie man das Sittengesetz durch so viel Fragen und Schikanen verwirrt, daß in den verworrensten Prozessen es ihrer nicht mehr geben könnte. Wenn Gott nicht diesen verderblichen Spitzfindigkeiten, wie die Eigenliebe sie uns eingibt, Einhalt gebietet, werden die Regeln von Treu und Glauben bald nur noch Probleme sein" (46). Diesen Menschen, „die mit ihrer eitlen Spitzfindigkeit das ganze Evangelium in Probleme auflösen" (47), „diesen spitzfindigen und durchtriebenen Sündern, die das Evangelium nach allen Seiten hin und her wenden, Gründe ausfindig machen, um alle seine Vorschriften anzuzweifeln, die die Kasuisten immerwährend mit Fragen ermüden", empfiehlt Bossuet als Heilmittel, Rechtschaffenheit und einfachen Sinn. „*Par la grâce de Dieu, Messieurs, la vie pieuse et chrétienne ne dépend pas des subtilités, ni des belles inventions de l'esprit humain: pour vivre selon Dieu en simplicité, le chrétien n'a pas besoin d'une grande étude, ni d'un grand appareil de littérature*" (48).

Die Menschen, die sich bei den Kasuisten Rat holten, zweifelten nicht daran, daß es tatsächlich Sünden gäbe, die man vermeiden müsse, um den Höllenstrafen zu entgehen. Nur wollten sie auch genau wissen, wann man sündigt und wann man nicht sündigt. Sie suchten Antwort auf ihre Fragen in diesen „ungeheuren Sammlungen von Fällen und Entscheidungen", deren Zahl täglich wuchs und deren Verfasser häufig dem Jesuitenorden angehörten. „Alle die unbestreitbarsten

Regeln der Moral, die Jesus gepredigt hat, sind fast zu Problemen geworden", sagt Massillon. „Es gibt kein Pflichtgebot, das nicht den verdorbenen Menschen Anlaß gegeben hätte, Einwände zu erheben und für das nicht eine vorgebliche Wissenschaft Milderungsgründe gefunden hätte: man hat über alles hin und her geredet, alles ist bestritten, alles ist in Zweifel gezogen worden" (49). In einer anderen seiner Predigten führt Massillon aus, wie solcherlei Erörterungen in den Gemütern der Gläubigen die größten Verwirrungen angerichtet hätten. Es bildeten sich verschiedene Parteien, und jede von ihnen warb um die Sünder. „*On ne sait à qui en croire, nous dit-on tous les jours; les uns vous damnent, les autres vous sauvent; ici on vous passe certains points, ailleurs on les condamne; ici vous observez la loi en l'adoucissant, ailleurs vous ne l'adoucissez qu'en la transgressant; ici on a des raisons pour défendre, ailleurs on croit en avoir pour permettre; en un mot, ici vous êtes un saint, ici vous n'avez pas encore commencé à être chrétien*" (50).

Die Sünde wird zum Problem, oder vielmehr die Vorstellung der Sünde löst sich auf in eine Reihe von Problemen. Man will seine Sünden genau kennen. Es handelt sich darum, jede Sünde genau in sich abzugrenzen, den Bereich jeder Sünde durch klare Merkmale zu bestimmen, die Sünden von einander zu unterscheiden, damit ein jeder wisse, was erlaubt und was verboten ist, wie weit er gehen kann, ohne zu sündigen, und wo er anfängt, sich strafbar zu machen. So bildet sich eine Wissenschaft der Sünde, die Kasuistik. „Die meisten Kasuisten," sagt Lamy, ein gelehrter Theologe, „sind gefährlich, weil sie, wie es den Anschein hat, die Sünder gegen Gott sicherstellen wollen, und ihnen beibringen möchten, wie sie durch alle möglichen Rechtsmittel sich gegen ihn schützen können. So geben sie ihnen Anweisungen, wie weit sie sich gegen ihn vergehen können, ohne daß er das Recht habe sie zu strafen" (51). Ihr Streben wäre dabei gewesen, wie der Verfasser der Discours sur l'Histoire Ecclésiastique es ausdrückt, die Sünden möglichst herabzusetzen, „und Handlungsweisen zu rechtfertigen, die die Alten, die weniger spitzfindig, aber dafür um so aufrichtiger waren, als Verbrechen ansahen" (52). Die Kasuisten scheinen vor allem bestrebt gewesen zu sein, den christlichen Geboten etwas von ihrer Strenge zu benehmen und dabei manches zu entschuldigen, was nicht nur gegen den Geist des

Christentums sondern überhaupt gegen rein weltliche Billigkeit und Gerechtigkeit verstieß. Nun ist es aber merkwürdig, schreibt ein Bischof des XVIII. Jahrhunderts, daß jene, die dem Sünder gegenüber sich so entgegenkommend zeigten, wenn sie das Für und Wider der moralischen Fragen rein theoretisch erwogen, für sich selbst derlei Entschuldigungen keineswegs gelten ließen, und von ihren Lehren persönlich keinen Gebrauch gemacht haben. „*Ils repoussaient pour eux-mêmes des choses infiniment moins r préhensibles que celles qu'ils permettaient à d'autres; et marchant dans la voie étroite, ils croyaient rendre service à Dieu, en élargissant au peuple chrétien le chemin du ciel*" (53).

So hätten sich die Kasuisten in ihrem Bestreben vor allem von Rücksichten auf jene leiten lassen, deren Glauben man im täglichen Leben nicht mehr auf eine allzu harte Probe stellen durfte. Im Grunde hätten sie auf moralischem Gebiete die gleiche Taktik befolgt, wie in Fragen der Glaubenslehre. Sie sahen ein, daß, da es nun einmal nicht möglich war, dem Laien zuzumuten, alles das zu glauben, was sich in den christlichen Traditionen erhalten hatte, es sich empfahl, manches zu verschweigen oder zum mindesten zu mildern, damit nicht der gebildete Laie der Neuzeit unter dem Vorwande, dieses oder jenes nicht mehr glauben zu können, einfach auf jeden Glauben verzichte. Ähnlich ist es nun offenbar auch auf dem Gebiete der christlichen Sittenlehre gewesen. Es war nicht mehr möglich, den Laien zu einem wahrhaft christlichen Leben anzuhalten. So ergab sich die Notwendigkeit, den rein weltlichen Bestrebungen und dem Geiste der Zeit Rechnung zu tragen, damit nicht schließlich die christlichen Anschauungs- und Wertungsweisen jeden Einfluß auf die wirkliche Lebensgestaltung einbüßten. Damit war es nun natürlich ganz wohl vereinbar, daß, soweit es sich um sie selbst und die Gestaltung ihres Lebens handelte, die Jesuiten nicht daran dachten, aus den Zugeständnissen, die sie den anderen machten, Vorteil zu ziehen. Sie blieben gläubig und waren zugleich zu Opfern für ihren Glauben bereit. In ihrem ganzen Verhalten gegenüber der Masse der Gläubigen lag, wie wir später noch sehen werden, etwas Aristokratisches. Man muß dem Volke — und zu dem Volke gehören in dieser Hinsicht ebensosehr die gebildeten Laien wie die ungebildeten, ja die ersteren sogar vielleicht

noch mehr als die letzteren — den Weg zum Heil ebnen, der natürlichen Schwäche der Menschen Rechnung tragen, während man für sich selbst eines solchen Mittels nicht bedarf und auch im Grunde die verachtet, die dazu greifen müssen.

Wenn nun auch dieses seine Richtigkeit hat, und zweifellos die Jesuiten im XVIII. Jahrhundert dem Zeitgeist viel mehr Rechnung getragen haben als ihre Gegner, so bleibt doch merkwürdig, daß sie in ihrem Bestreben, sich der menschlichen Schwäche gegenüber nachsichtig zu zeigen, oft Zugeständnisse gemacht haben, die eigentlich niemand von ihnen verlangt hätte und die oft selbst den Sündern zu weit zu gehen schienen. Dies beweist, wie schwer es ist, die Rolle, die die Jesuiten in der Emanzipation des neuen Bürgertums gespielt haben, in ihrer wahren Bedeutung zu erfassen. Sie haben ohne Zweifel, indem sie den Anforderungen des modernen Lebens in gewisser Hinsicht Rechnung getragen haben, die Ausbildung einer rein weltlichen Einstellung begünstigt, im Unterschied zu den Jansenisten, die bis zuletzt von dem neuen Menschen nichts wissen wollten. Aber es bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Zugeständnisse, die sie auf dem Gebiete der christlichen Sittenlehre gemacht haben, sich keineswegs einfach durch das Bestreben erklären lassen, sich den neuen Anforderungen, wie sie sich aus der ganzen Zeitlage ergaben, anzupassen. Denn es bleibt unverständlich, warum sie so oft in ihren Zugeständnissen fehl gegriffen, warum sie sich oft gerade da nachsichtig gezeigt haben, wo der neue Mensch nichts von Nachsicht wissen wollte, und sich so in Widerspruch gesetzt haben mit ganz wesentlichen Forderungen des sich bildenden moralischen Bewußtseins.

Die anstößigen Urteile der Kasuisten entspringen nach Bayle der scholastischen Disputationssucht, wie sie in den theologischen Schulen an der Tagesordnung war. „Die Methoden, die man beim Studium befolgt, haben daran einen mindestens ebenso großen Anteil wie die Verderbtheit des Herzens. Bevor man die Moraltheologie schulmeisterte, hat man eine oder mehrere Vorlesungen über Philosophie gehalten; man hat sich daran gewöhnt, in spitzfindigster Weise über alles und jedes hin und her zu reden. Unzählige Male hat man über abstrakte Wesenheiten herumgetüftelt, immer wieder das Für und Wider in der Frage der Allgemeinbegriffe und in Problemen

ähnlicher Art erwogen. Man hat es sich zur Gewohnheit gemacht, vor allem den Einwänden und Widerreden Beachtung zu schenken. Hat man es dann mit Fragen der Moral zu tun, so ist man von vornherein geneigt, alles möglichst zu verwirren. Sofort stellen sich eine Menge von Distinktionen ein, die Argumente ad hominem zwingen einen, sich nach allen Seiten hin zur Wehr zu setzen. Heute gibt man diese Stellung preis, morgen jene. Das alles ist sehr gefährlich. Streitet, soviel ihr wollt, über Fragen der Logik, aber sobald es sich um Moral handelt, sollte der gesunde Menschenverstand und das Licht, das das Evangelium in euch verbreitet, euch genügen. Habt ihr einmal begonnen, nach der Art der Scholastiker zu diskutieren, dann gibt es kein Entrinnen mehr aus dem Labyrinth." „*Celui qui a dit que les Livres des Casuistes sont l'art de chicaner avec Dieu a eu raison: les Avocats du Barreau de la Conscience trouvent plus de distinctions et plus de subtilités que les Avocats du Barreau Civil. Ils font du Barreau de la Conscience un Laboratoire de Morale, où les vérités les plus solides s'en vont en fumée, en sels volatiles, en vapeurs*" (54).

So wäre es denn die Übertragung der scholastischen Methoden auf das Gebiet der Moral, die an den anstößigen Theorien der Kasuisten Schuld wäre. „Die scholastischen Methoden, die auf dem Gebiete der Spekulation von Nutzen sind, deren Übertragung auf die Praxis aber Gefahren in sich birgt, haben der laxen Moral Vorschub geleistet", schreibt ein Bischof (55). Die Kasuisten bedienen sich der scholastischen Methoden, um das Wesen der Sünde, oder besser gesagt, der verschiedenen Sünden begrifflich zu bestimmen. In diesem Sinne hätten sie eigentlich nur das Werk ihrer Vorgänger fortgesetzt und ihrerseits zur Auflösung und zur Zersetzung religiöser Vorstellungsweisen beigetragen. Sie trennen das, was sich im Sündenbewußtsein als ein im tiefsten Grunde einheitliches Erlebnis darstellt. Was dann schließlich übrig bleibt, sind meistens nur noch abstrakte Entitäten, die man bald so, bald anders definieren und klassifizieren kann. Kraft dieser Methode entdeckt man nun eine Unzahl von Sünden, mehr vielleicht, als man jemals vermutet hatte. Sünden aller Art, größere und kleinere, schwerere und leichtere, dazu alle möglichen Ausnahmen und Grenzfälle. Es gibt auch Handlungsweisen, die bald wirkliche Sünden sind und es

unter bestimmten Umständen nicht mehr sind, oder schließlich — und das ist ein ganz wesentlicher Punkt — solche, bei denen es überhaupt zweifelhaft bleibt, was sie nun eigentlich bedeuten. Dies mußte dazu führen, daß die „Intuition" der Sünde sich immer mehr verlor. Oder besser gesagt, was schließlich immer mehr aus dem religiösen Bewußtsein schwand, war die Anschauung des Sünders selbst, der vor aller Sünde ist und in seiner tiefgründigen Sündhaftigkeit die Einheit aller Sünden darstellt, die ohne ihn sich nur noch als abstrakte, von ihrem lebendigen Hintergrunde losgelöste Gebilde darstellen.

Der Kasuist hingegen sucht den Begriff dieser oder jener Sünde zu bestimmen. Aber das, was er so in seiner Definition zurückbehält, ist es noch Sünde? Ist es unter allen Umständen Sünde, oder lassen sich auch Ausnahmen denken? Solange man an der Vorstellung des Sünders festhält, haben solche Fragen im Grunde immer nur eine ganz eingeschränkte Bedeutung. Die Sünde stellt sich dann als eine Totalität dar, als eine Art und Weise zu denken und zu handeln, die in dem ganzen Wesen des Menschen, eben des Sünders wurzelt. Jedes Einzelne wird aus der Einheit des Sündenbewußtseins verstanden; alles wird in einem wechselseitigen inneren Zusammenhang aufgefaßt. Nicht um eine systematische Anordnung von Sünden, um eine Art Sündenregister handelt es sich dann, sondern um ein in sich bestimmtes Sein, das sich fortlaufend bald so, bald anders ausdrückt, ohne daß die jeweiligen Handlungs- und Denkweisen im eigentlichen Sinne überhaupt für sich gesondert darstellbar wären. „*Nous ne faisons pas tout le mal, mais nous y penchons; il ne manque que les occasions, et les objets déterminent: l'homme laissé à lui-même n'éviterait aucun mal*" (56), sagt Bossuet. Damit scheint es eigentlich recht überflüssig, nun im Einzelnen genau bestimmen zu wollen, auf wieviele Arten man sündigen kann, und wie die Sünden sich in sich abgrenzen und voneinander unterscheiden lassen. Alles dies steht in einem inneren unlösbaren Zusammenhang; jedes ist durch das andere bedingt. Im Grunde gibt es nur die eine sündhafte Anlage, auf die sich alles zurückführen läßt, den einen Sünder, den man in allen Sünden wiederfindet. Der Sünder stellt etwas lebendig Greifbares dar; die Sünden hingegen scheinen sich in sich selbst aufzulösen, sobald man sie

rein für sich darzustellen sucht. Was dann schließlich noch übrig bleibt, sind Verstöße gegen bestimmte aufzählbare Verbote, bei denen sich immer wieder die Frage stellen läßt, wie weit sie eigentlich reichen, ob Ausnahmen zulässig sind und dergleichen mehr. Solche Fragen werden dann nicht von dem Sünder aus, von dem Sündenbewußtsein aus beantwortet, sondern auf Grund der Begriffsbestimmung der Sünde oder vielmehr dieser besonderen Sünde. Es sind gewissermaßen unpersönliche Sünden, Sünden, die von der Persönlichkeit des Sünders abtrennbar und als solche darstellbar sind.

Was wird aber bei alledem aus der Persönlichkeit des Sünders, aus dem Sünder selbst? Es muß natürlich irgendwie ein handelndes und denkendes Subjekt geben, das sündigt, dem die Sünden, wenn sie in den besonderen Fällen in Erscheinung treten, zugeschrieben werden können, und das dann späterhin auch hierfür zur Verantwortung gezogen werden kann. Aber dieses Sündensubjekt ist nichts an sich Bestimmtes; es verharrt gewissermaßen diesseits von Gut und Böse. Nur seine Handlungen können gut oder böse sein. An sich selbst hat es zunächst noch gar keine Wertbestimmung. Erst auf Grund des besonderen, positiven oder negativen Wertcharakters seiner Handlung kann man ihm einen Wert zuschreiben, und stets nur in einem uneigentlichen, übertragenen Sinn. Der Mensch ist böse, wenn er sündigt, und eigentlich auch dann ist er nicht böse, sondern eben das, was er getan hat, ist böse. Er ist dafür verantwortlich und wird dafür bestraft werden. Niemals aber kann er für das bestraft werden, was er in sich selbst ist, — wie dies im Grunde die jansenistische Auffassung war — sondern nur für das, was er getan hat. Ja das Böse würde ihn eher entschuldigen als belasten; in jedem Augenblicke seines Lebens muß Sünde und Verdienst gleich möglich sein. Darum muß auch das, was er ist, in einer gewissen Wertunbestimmtheit verharren, damit überhaupt das, was er tut, in negativer oder positiver Weise gewertet werden kann. Die lebendige Vorstellung des Sünders schwindet dabei immer mehr. Man wird auch weiterhin daran festhalten, daß es Menschen gibt, die sündigen auf vielerlei Art und Weise. Aber der Sünder als solcher, der Sünder, der in sich selbst böse war, weil er ein Adamskind ist, weil er von Grund aus verdorben

ist, gehört immer mehr der Vergangenheit an. Die neuen Kasuisten, so sagen die Jansenisten, unterscheiden nicht genügend „den Grund der Seele" von den „äußeren Werken" (57). Sie wollen auch nicht, daß der Sünder „im Hinblick auf sein Herz, über das er ja keine unbeschränkte Herrschaft ausübe, gerichtet werde, sondern auf Grund seiner Handlungen" (58).

Damit verliert allmählich die Sünde ihre Schrecken. Ebenso wie das Erlebnis des Todes, ebenso wie die Idee Gottes hört auch sie auf ein Mysterium zu sein. Sie wird zu etwas Diesseitigem, zu einer negativen Wertbezeichnung für gewisse Handlungsweisen, die in sich selbst deutbar und wertbar sind. Dabei wirken die alten Sündenvorstellungen weiterhin fort, auch dann noch, als die Idee des Sünders, aus der sie entsprangen und allein verständlich waren, sich schon aufgelöst hatte. Denn erst allmählich bildeten sich bestimmte Wert- und Anschauungsweisen aus, die als Grundlage für eine in sich selbst begründete Moral dienen konnten. Die Ablösung der Sünden von dem Sünder, die Hypostasierung der Sünden, als in sich zu bestimmender und zu beurteilender begrifflicher Fiktionen, mußte zunächst zu einer Art moralischer Krisis führen, wie sie in den Schriften der Kasuisten, und vor allem in dem Einfluß, den sie auf die Laienwelt ausgeübt haben, zutage trat. Die Menschen, die sich wohl noch die Vorstellung der Sünde, aber nicht mehr die des Sünders bewahrt hatten, wußten nicht mehr recht, was gut und böse war, und suchten darüber Aufschluß bei den Kasuisten, die ihnen vorrechneten, was als Sünde zu gelten habe und was nicht. Das war aber nicht der Weg, auf dem die gebildeten Laien zu einer moralischen Gewißheit gelangen konnten. Erst das bürgerliche Bewußtsein vermochte die Grundlage für eine gemeinsame Anschauungsweise über Gut und Böse zu schaffen, sei es, daß dabei eine jenseitige Sanktion vorgesehen ist, oder daß man dabei ohne eine solche auskommen zu können vermeint.

Sünde gegen Gott und Vergehen gegen die soziale Ordnung.

Um die Vorstellung der Sünde in ihrer ganzen Ursprünglichkeit wieder zu finden, ungetrübt noch durch pragmatisch-

moralische Elemente, die mit der Zeit über das religiös bedingte Erlebnismotiv immer mehr die Oberhand gewinnen, empfiehlt es sich, das Werk eines Bischofs des XVII. Jahrhunderts, Tronson, zu lesen, das zum erstenmal im Jahre 1690 erschien und seitdem wieder häufig aufgelegt worden ist. Es ist betitelt: Examens particuliers sur divers sujets propres aux Ecclésiastiques; es sollte aber, wie das im Vorwort bemerkt ist, nicht nur den Geistlichen dienen, sondern auch den Laien.

Tronson geht das Leben in allen seinen Einzelheiten durch, und bei allem, was der Alltag mit sich bringt, stellt er sich die Frage, ob der Mensch dabei keine Sünde begangen habe. „Fühlen wir gegen die Welt auch all den Haß und all den Widerwillen, wie ihn unser Herr von uns verlangt, und wie ihn uns sein Beispiel einflößen soll?" Es ist dies die Frage, die in den verschiedensten Formen und bei jeder Gelegenheit wiederkehrt und von deren Beantwortung alles Übrige abhängt. „*En avons-nous parlé avec indignation, éloignement et mépris; et avons-nous fait connaître qu'il n'était plein que de corruption, de vanité et de mensonge . . . ?*" „Haben wir infolgedessen verachtet, was die Welt preist, und gepriesen, was die Welt verachtet . . . ? Haben wir geliebt, was sie haßt und gehaßt, was sie liebt . . . ? Jammern wir endlich oft mit den Heiligen darüber, daß wir uns gezwungen sehen, noch in der Welt zu verbleiben . . . ?"

Danach sollen wir nun unser Verhalten in den verschiedenen Lebensumständen prüfen. „Laßt uns prüfen, welchen Gebrauch wir von unseren Krankheiten gemacht und wie wir uns dabei benommen haben? Haben wir sie, so wie es uns der Glaube vorschreibt, als eine Arznei betrachtet, dazu angetan, die Schäden unserer Seele zu heilen, als einen Anteil am Kreuze Christi, und als ein reiches Geschenk des allgütigen Vaters? Haben wir sie im Hinblick darauf mit Freuden oder wenigstens in Ergebenheit hingenommen?" Das gilt für die Kranken. Doch auch die Gesunden finden reichlich Gelegenheit, ihr Gewissen zu prüfen. Haben wir morgens beim Erwachen „mit dem Gefühl der Buße unsere Unterkleider angelegt, die uns mit den übrigen Menschen gemeinsam sind — es handelt sich, wie schon oben erwähnt, um Geistliche — und haben wir uns dabei darauf besonnen, daß diese Kleidungsstücke die Folgen und die Wirkung der Sünde sind und wir sie deswegen nur unter Jammer über den Verlust unserer Unschuld anlegen sollen?"

Es ließen sich noch viele Beispiele anführen, um zu zeigen, wie dem Christen alles, was sich ihm im Leben darbietet, zum Anlaß wird, sich auf das menschliche Elend zu besinnen, und wie er in all seinem Elend immer nur sich selbst wiederfindet, sich, als Menschen und Sünder. „Da er nun in sich ständig ein heftiges Begehren fühlt, seine Sünden abzubüßen, und da er wohl weiß, daß der Tod zugleich Buße und Strafe für die Sünde sein soll, so sieht er ihm mit Freuden entgegen; ja er kann sich manchmal nicht enthalten, ihn wie ein Glück herbeizuwünschen."

Die Laien, die das Buch Tronsons durchlasen, mochten sich wohl manchmal die Frage stellen, ob der fromme Bischof nicht doch etwas übertreibe und ob nicht seine Ratschläge auf eine Vollkommenheit hinzielten, die für gewöhnliche Sterbliche unerreichbar ist. Aber dies war noch nicht die eigentliche Frage, die sich dem Laien aufdrängte. Was ihm zu Bedenken Anlaß geben mußte, war nicht so sehr der Umstand, daß die Pflichten, die man ihm auferlegen wollte, allzuschwer erschienen, sondern daß es ihm im Grunde in den meisten Fällen völlig überflüssig vorkam, sich solche Pflichten überhaupt aufzuerlegen. Wenn es zum Beispiel in dem Werke Tronsons heißt, daß es nicht eines wahren Christen Art sei, Blumen zu pflücken, oder gedankenlos Blumen in die Hand zu nehmen, um sich des Genusses zu erfreuen, an ihnen zu riechen, oder daß es eines wahren Christen nicht würdig sei, „müßig auf einer Türschwelle oder an einem Fenster zu stehen, um den Leuten nachzuschauen, die da kommen und gehen" (59), so wird der Laie bei alledem nichts finden, was er irgendwie beanstanden könnte, und darum auch weiterhin ohne Gewissensbedenken sich an dem Dufte der Blumen erfreuen und den Leuten auf der Straße nachschauen. So wenigstens wird der Laie denken, der nicht mehr gegen die fleischliche Begierde ankämpft, die, wie Bossuet sich ausdrückt, „in dem ganzen Körper und in allen Sinnen verbreitet ist", und die „in uns ein Übel ist, das man ausmerzen, ein Laster das man überwinden, eine Krankheit, die man heilen muß" (60).

Nun wird es den Laien einer gewissen Gesellschaftsschicht, mit der Zeit immer unverständlicher, warum man eigentlich in dieser Welt trauern und jammern müsse (61), warum die Kirche einem so manches unschuldige Vergnügen verbiete, das keinem

Menschen irgendwelchen Schaden zufügt und deswegen doch moralisch vollkommen gerechtfertigt erscheint. „Alle Tage trifft man in der Gesellschaft Leute, heißt es in einer Predigt, die einem sagen, daß man nicht recht einsehe, warum eigentlich gegen die Bälle und die Theatervorstellungen soviel gewettert wird" (62). Es scheint das auch nicht mehr so leicht zu erklären gewesen zu sein, und oft hat man das Gefühl, daß die Geistlichen nicht mehr recht wußten, wie sie es den Gläubigen klar machen sollten.

Die Jansenisten nehmen auch in dieser Frage eine entschiedene Stellung ein und sind keineswegs geneigt, den menschlichen Schwächen irgendwie Rechnung zu tragen. „Da nun die Liebe zu den Kreaturen immer die Liebe zu Gott mindert, so beraubt sie uns eines Teils unseres wahren Lebens, das ganz nur in der Liebe zu Gott besteht", sagt Nicole. „*L'âme qui s'arrête aux créatures retarde le cours du voyage par lequel elle tend à Dieu; et en voulant jouir d'elles, elle se prive à proportion de la jouissance de Dieu.*" Daraus folgt auch, daß, „obwohl nicht alles Streben nach nicht notwendigen Lüsten Todsünde ist", doch solches dem Christen nicht zusteht. Denn, bei näherem Zusehen wird deutlich, daß es schwer fällt „das nicht zu lieben, an dem man Freude und Genuß findet". „*Le plaisir est une glu qui y colle et y attache l'âme, et il est bien malaisé qu'on ne passe de cette attache jusqu'à l'aimer pour lui-même*" (63).

Für die Schüler Augustins bedeutet Lust an irdischen Dingen Untreue gegen Gott. „Gott hat mir ein Herz gegeben, ihn zu lieben. So muß er der einzige Gegenstand unserer Liebe sein", sagt Arnauld. Deswegen „kann es auch nur Laster und Sünde sein, wenn wir Gott etwas von dieser Liebe nehmen, um es den Kreaturen zuzuwenden" (64). Läßt sich aber nun alles, was wir tun und erleben, nur aus der Liebe zu Gott rechtfertigen, und ist allles das, was nicht aus dieser Liebe entspringt, Sünde? So fragen die Gegner der Jansenisten. „*Il y a deux amours, d'où naissent toutes nos volontés et toutes nos actions; l'amour de Dieu qui fait tout pour Dieu, et que Dieu récompense; l'amour de nous-mêmes et du monde, qui ne rapporte pas à Dieu ce qui doit lui être rapporté, et par cette raison même devient mauvais*" (65), sagt Quesnel. Wenn wir aber nun alles verwerfen, was wir nicht aus Liebe zu Gott tun und erleben, so bedeutet dies nichts anderes, als daß wir in den Handlungen,

die uns am alltäglichsten und selbstverständlichsten zu sein scheinen, ständig sündigen, wenden die Gegner ein. „Die Eheleute würden sündigen," heißt es in der Streitschrift eines Gegners Quesnels, „so oft sie die Pflichten des Ehestandes erfüllen, wenn sie dabei nicht im Zustand der Gottes- und Nächstenliebe sind oder nicht darauf achten würden, sich das Motiv dieser Liebe in ihren Handlungen zum Ziel zu setzen. Wenn einer mit Mäßigkeit ißt und trinkt, ohne Gottes- und Nächstenliebe, sei es aus Enthaltsamkeit, oder weil er sein Leben und seine Gesundheit erhalten will, würde er eine Sünde begehen, so oft er ißt und trinkt. Alle die, welche Arbeiten verrichten, die ihrem Stande gemäß sind, um ihren Lebensunterhalt und den ihrer Familie zu verdienen, würden in einem fort sündigen, so oft sie solcherlei tun." So müßte denn ein Christ sich immer schuldig fühlen; was er auch tun mag, er wird immer ein schlechtes Gewissen haben. „*Ainsi un pénitent jansénien*," heißt es in der angeführten Stelle, „*doit s'accuser, en confession, de tous ses pas, de tous ses regards, de toutes ses paroles mêmes de Dieu, qui ont été autant de péchés, quand il n'a pas eu la charité, ou ne s'en est pas proposé le motif*" (66).

Die Jansenisten faßten das ganze Leben vom Gesichtspunkte der Sünde auf; das Leben ist sündig, weil eben der Mensch ein Sünder ist. Es handelte sich für sie nicht darum, zu wissen, was Sünde ist — das Leben der Menschen gab ihnen hierauf eine genügende Antwort — sondern was wir tun müssen, um nicht mehr zu sündigen, d. h. wie wir unser Leben von Grund aus ändern können. Dem Jansenisten wird alles zur Schuld, weil der Mensch eben an Gott schuldig wird in allem, was er nicht Gottes wegen tut. Liebe zu Gott oder Liebe zur Kreatur, es gibt nichts Mittleres, behaupten sie den Jesuiten gegenüber. „Die heilige Schrift und die heiligen Väter", führt der jansenistische Bischof Colbert aus, „erkennen nur zwei Prinzipien aller menschlichen Handlungen an: die Gottes- und Nächstenliebe, Prinzip aller guten Handlungen, die Begierde, Prinzip aller bösen Handlungen". „Die Jesuiten hingegen," so fährt er fort, „führen eine Menge von Prinzipien menschlicher Handlungen ein" (67).

So kann den „neuen" Theologen zufolge es fortan eine große Anzahl von Handlungsweisen im menschlichen Leben

geben, die weder gut noch böse sind: „Eine Unzahl gleichgültiger Handlungen, die weder im Guten noch im Bösen einen Wert darstellen . . . Gott hat sie den Menschen überlassen und wird sie dafür niemals zur Rechenschaft ziehen" (68). „Solcher Art sind nach Ansicht der Molinisten," heißt es an einer anderen Stelle der Héxaples, „alle die Handlungen, die niemandem Schaden oder Nutzen zufügen, und in Betreff deren Gott durch kein uns bekanntes Gesetz Vorschriften erlassen hat. Spazieren gehen, oder nicht spazieren gehen, sich dem Genuß der Gegenstände der Sinne hingeben, essen und trinken ohne Notwendigkeit, allein um des Genusses willen, wenn nur daraus kein Schaden für die Gesundheit erwächst, sind Handlungsweisen, die sie hierzu rechnen" (69). Wie man sieht, handelt es sich hier um eine Unzahl von Handlungen und Verhaltungsweisen, wie sie der Alltag mit sich bringt, die sich im Einzelnen gar nicht aufzählen lassen. Sie füllen einen großen Teil des menschlichen Lebens aus und würden nach Ansicht der „neuen" Theologen eine in sich selbständige neutrale Sphäre bilden, in der weder von Sünde noch von Verdienst die Rede sein kann. Keiner wüßte mehr zu sagen, schreibt der Bischof Colbert, „welchem Prinzip sie eigentlich zuzurechnen sind" (70). Gott hat hier nicht mitzusprechen; der Mensch entscheidet hier nach seinem eigenen Belieben; er tut und läßt, was er will. Innerhalb dieser Sphäre des Alltagslebens steht es ihm frei, seinen Vergnügungen nachzugehen, wohl verstanden stets unter der Bedingung, daß er die Grenzen des Erlaubten und Schicklichen nicht überschreitet und seinem Nächsten kein Unrecht zufügt. Gott kümmert sich nicht weiter darum und wird ihn dafür nicht zur Rechenschaft ziehen.

So braucht der Mensch fortan nicht mehr zu befürchten, in einem fort und bei jeder Gelegenheit zu sündigen. Er ist nicht mehr der Sünder, dessen ganzes Leben Sünde ist, sondern er ist nur dann Sünder, wenn sich ihm eine besondere Gelegenheit bietet, zu sündigen. Er sündigt nur in besonderen angebbaren Fällen, dann eben, wenn er gegen ein bestimmtes Gebot verstößt. Die übrige Zeit aber lebt er gewissermaßen zwischen Himmel und Hölle, gleich weit entfernt von fleischlicher Begierde und von göttlicher Liebe. Er hat jetzt eine Heimat auf Erden, in der es ihm gestattet ist, es sich wohl sein zu lassen und seiner Natur nach sich auszuleben;

sein irdisches Dasein hat eine selbständige Bedeutung, ist in sich selbst gerechtfertigt. So lebt er sein Leben, ein Leben, das rein weltlich seinem Wesen und seiner Eigengesetzmäßigkeit nach bestimmt ist, ein Leben, das gewissermaßen diesseits von Gut und Böse ist und irgendwie in der Natur selbst wurzelt. Er kann dieses Leben ordnen wie er will, nach seinem eigenen Ermessen, ohne dabei an Gott und an das Jenseits zu denken.

Damit ist nun auch die Richtung bezeichnet, in der sich die weitere Entwicklung des modernen Menschen vollzieht. Die Jesuiten, könnte man sagen, haben das Aufkommen des neuen Menschen vorausgesehen; sie sind, wie es ihnen ja auch die Jansenisten im Grunde immer wieder vorwerfen, in vielem Vorläufer einer neuen Zeit gewesen. Sie suchen in theologischen Formen dem neuen Geiste gerecht zu werden. Die Zeitgenossen haben bei alledem meistens nur das Eine gesehen, daß die Jesuiten toleranter waren als die Jansenisten, und daß es sich mit ihnen besser auskommen ließ als mit ihren Gegnern. Aber es handelt sich um weit mehr. Die Jesuiten erkennen den profanen Menschen als solchen an. Sie weisen ihm eine Lebenssphäre zu, worin er sein eigener Herr ist. Damit ist die Gleichsetzung von Mensch und Sünder aufgehoben. Es gibt den Menschen und es gibt den Sünder. Oder vielmehr: im eigentlichen Sinne gibt es den Sünder überhaupt nicht mehr, sondern nur noch Sünden, denen auf der anderen Seite die guten Werke gegenüber stehen. Beide, die Sünden sowohl wie die guten Werke, lassen sich bestimmen und im Leben des Einzelnen aufzählen. So wird der Gläubige berechnen können, was er Böses und was er Gutes getan hat. Beides hebt sich dann wieder klar ab von einem neutralen Hintergrund, auf dem sich alles das abspielt, was weder gut noch böse ist.

Damit hat auch das Gotteserlebnis seinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Totalität des Lebens verloren, und demzufolge fehlt auch hinfort dem Sündenbewußtsein seine tiefste Begründung. Das Leben läßt sich in allen seinen Einzelheiten überhaupt nicht mehr unter einem religiösen Gesichtspunkt erfassen. Viele dieser Einzelheiten des Alltags konnten als solche auch ehedem unbedeutend scheinen; aber sie erhielten eben gerade ihre Bedeutung durch das religiös bedingte Sündenerlebnis; sie waren Sünde, Ausdruck für die Sünd-

haftigkeit des Menschen, und gerade in dieser Negativität, in der Abkehr von Gott, lag ihre positive religiöse Bedeutung. An ihnen erwies sich die Stärke des Sünden- und Gottesbewußtseins mehr noch als an den bestimmt charakterisierten, gewissermaßen greifbaren sündhaften Handlungsweisen. Denn diese sind schließlich immer nur etwas Einzelnes, an bestimmte Umstände Gebundenes; sie füllen nicht das Leben aus.

Beschränkt sich nun aber das Sündenbewußtsein auf Handlungsweisen, die bestimmte Umstände voraussetzen und sich als etwas Besonderes darstellen, so ändert sich damit überhaupt das Verhältnis des Menschen zu Gott, wird es aus einer dauernden zu einer stets zeitlich begrenzten Erscheinung. Gott existiert dann für den Menschen nur zeitweise, eben dann, wenn dieser Mensch bestimmte, als sündhaft zu bezeichnende Handlungen begeht. Dieses Verhältnis wird dann dem ähnlich, welches zwischen den Menschen und ihren irdischen Richtern besteht. Nur in ganz bestimmten Fällen, die von vornherein festgelegt sind, hat es der Mensch überhaupt noch mit Gott zu tun, dessen richterliche Funktionen sich eben nur auf diese Fälle erstrecken, während alles Übrige, was außerdem das menschliche Leben noch ausfüllt, weder im Diesseits noch im Jenseits zu einem Eingreifen Gottes Anlaß geben kann. So ist der Mensch frei, insofern als er alles das tun darf, was nicht verboten ist, d. h. alles das, was nicht zu den ihm bekannten Sünden gehört. Das ist die neue Freiheit, die er Gott gegenüber errungen hat und vermöge derer er hienieden ungestört seinen Geschäften nachgehen kann und sich seines Menschentums nicht mehr zu schämen braucht.

So wesentlich aber auch dieses alles sein mochte, um dem neuen Menschen in den Werken des Alltags eine gewisse Unabhängigkeit zu sichern, es kann ihm nicht genügen. Er verlangt mehr. Sein Streben geht nicht nur dahin, daß Gott ihn gewähren ließe, wenn er, ohne jemandem dabei ein Leid zuzufügen, seinen Beschäftigungen oder seinem Vergnügen nachgeht; er möchte nicht nur in dieser rein profanen und in sich selbst begründeten Lebenssphäre sich einer größeren Selbständigkeit erfreuen, in allem, was seiner Meinung nach mit der Frage seines Heils in keiner Weise zusammenhängt; es soll auch zum Ausdruck gelangen, daß Vieles, was er aus rein weltlichen Motiven tut, verdienstvoll und lobens-

wert sei. Er wünscht nicht nur, daß Gott sich fortan nicht mehr um das kümmere, was eigentlich nur ihn selbst angeht, um diese Unmenge an sich überhaupt weder verdienstvoller noch sündhafter Handlungen, die den größten Teil seines Lebens ausfüllen; er verlangt auch, daß man ihm die Anerkennung nicht versage, wenn das, was er getan hat, in gar keiner Beziehung zu Gott stand und ganz und gar nur Erwägungen des diesseitigen Lebens entsprang.

Die Jansenisten, so sahen wir, ließen nur zwei Motive für alle menschlichen Handlungen gelten: Caritas und Concupiscentia. Aber lassen sich denn wirklich alle menschlichen Handlungen auf diese beiden Grundmotive zurückführen? wenden die Gegner ein. Ist alles das, was nicht der Gottes- und Nächstenliebe entspringt, Sünde oder zum mindesten gleichgültig, d. h. ohne eigentlichen positiven Wert, ohne Bedeutung für das Heil der Seele? „*En ne mettant point de milieu entre ce que Dieu récompense comme un effet de la charité, et ce qui est mauvais comme provenant de l'amour du monde, il* (*sc. Quesnel*) *ne laisse point de lieu aux vertus morales, et met au rang des péchés l'amour d'un fils, qui assiste son père par le seul motif du devoir et de la reconnaissance*“ (71), heißt es in der Schrift eines der zahlreichen Gegner Quesnels. Zu solchen absurden Behauptungen gelangt man, wenn man den Lehren der Jansenisten folgt. Um solchen Folgerungen zu entgehen, müsse man annehmen, daß man die Tugenden auf Grund der ihnen eigenen, besonderen „Motive“ (72) ausüben könne, im Widerspruch eben zu der „Moral Quesnels, die zu Ehren einer chimärischen Gottes- und Nächstenliebe alle Tugenden, die Gott voneinander unterscheidet und im Besonderem anbefiehlt, vernichtet und miteinander vermengt“ (73).

Es schwindet die große christliche Antinomie der Caritas und der Concupiscentia. Sie kann dem neuen Menschen nicht mehr genügen; er kann nicht mehr ausschließlich in den Gegensätzen der christlichen Weltanschauung leben. Es muß etwas anderes, etwas Mittleres geben, ein drittes Reich, eben das Reich des Menschen, in dem der Mensch rein menschlich leben kann ohne zu sündigen, in dem er nicht mehr an Gott und an das Jenseits zu denken braucht und dabei doch tugendhaft sein und ein ehrbares Leben führen kann. Die Jesuiten haben auch hier dem neuen Menschen die Wege geebnet. „Sie wollen

ein imginäres Etwas finden zwischen Begierde und caritas", schreibt Arnauld, „als ob unsere Liebe jemals ein anderes Endziel haben und in etwas Anderem verweilen könnte als in Gott — dann ist sie Gottes- und Nächstenliebe — oder in der Kreatur — dann ist sie Begierde" (74). Aber gerade dieses Etwas, das für die Jansenisten nur in der Einbildung existieren kann und das in der christlichen Weltanschauung keine Stelle hat, wird mit der Zeit immer mehr zu dem eigentlich Wirklichen, zu der Lebenswirklichkeit selbst. Der Mensch findet hier fortan seine Heimat, in der er nach seinen eigenen sittlichen Maßstäben sein Leben zu gestalten vermag, ohne dabei noch an etwas anderes denken zu müssen.

„Eine Handlung, die allein aus Motiven der Ehrlichkeit vollzogen wird", heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques", könnte auf Grund der jesuitischen Theorien „in moralischer Hinsicht gut sein, ohne daß es dabei nötig wäre, sie auf Gott zu beziehen und sie aus Liebe zu Gott zu vollziehen". *„Quel renversement une telle maxime ne fait-elle pas dans la morale chrétienne!"* (75), ruft der Verfasser aus. „Welch jämmerliches Gerede: damit eine Handlung in jeder Hinsicht moralisch gut sei, soll es genügen, daß sie einen ehrlichen Zweck hat und auf Gott virtuell und implicite bezogen wird" (76). Die Behauptung, daß Handlungen, „in sittlicher Hinsicht gut sind, sobald sie zu einem ehrlichen Zwecke vollzogen werden, wenn man sich dabei auch Gott nicht als letztes Ziel setzt" (77), verstößt gegen die Grundlagen des Christentums.

Könnte der Mensch ein ehrbares Leben führen, ohne an Gott zu denken, so wäre das Verhältnis des Menschen zu Gott von Grund aus geändert. Der Mensch braucht dann Gott nicht mehr; er kann auch ohne Gott leben und dabei doch keinen Schaden an seiner Seele nehmen. Die Jansenisten könnten dies nimmermehr zugeben; denn für sie würde es bedeuten, daß sich der Mensch von Gott lossagt. Die Jesuiten wiederum werfen ihnen vor, daß sie von der menschlichen Natur allzu schlecht denken. So heißt es in den Mémoires de Trévoux, daß die Jansenisten irrten, wenn sie behaupteten, daß „alle menschlichen Tugenden falsch sind, sowohl was ihr Motiv als was ihr Ziel anbetrifft". *„Il faut avouer que ces vertus sont insuffisantes, presque toujours mêlées, souvent gâtées par des motifs vicieux: mais dire qu'un homme guidé par la*

lumière seule de la raison ne puisse jamais exercer les actes d'équité, d'obéissance, de modération, d'humanité, de reconnaissance, etc., que par des vues secrètes d'intérêt et de vanité, c'est penser trop injurieusement de notre nature: elle est défigurée, altérée, corrompue, sans doute; elle n'est point détruite; la raison et la Religion s'accordent ici" (78). Wenn aber die Jesuiten Recht hätten und es rein menschliche Tugenden gäbe, so wäre damit zugestanden, wenden die Jansenisten wiederum ein, „daß ein Christ nicht gezwungen ist, immer als Christ zu handeln" (79). Nichts hindert dann den Menschen mehr, Mensch, einfach Mensch zu sein, sofern er nur, wie es sich gehört, dabei nicht die Regeln eines ehrbaren Lebens verletzt. So läßt sich ganz wohl eine „heidnische Moral" (80) denken, wie Pascal sich ausdrückt, eine Moral ohne Gott, oder jedenfalls ohne den Gott der Christen, eine Moral, die auf eigenen, rein menschlichen Grundlagen ruht.

Es stand nicht in der Macht der Jansenisten, die Entstehung einer solchen Moral zu verhindern. Das Diesseits gewinnt seine Eigenberechtigung; es erhält einen aus ihm selbst verständlichen Sinn. So schwindet die durchgängige Rückbeziehung einer jeden Begebenheit, einer jeden Handlung auf das Gotteserlebnis. Eine Sphäre des Außerreligiösen grenzt sich innerhalb des Lebens immer mehr ab, ein Bereich des rein Menschlichen, der ohne inneren und notwendigen Zusammenhang mit dem Gotteserlebnis für sich besteht und seinen eignen Gesetzen unterworfen ist.

Dies alles braucht sich nicht immer in bestimmten Formen auszudrücken; es genügt, daß bestimmte Lehren oder besser gesagt, Erlebnisweisen immer mehr in den Hintergrund traten bis sie schließlich zu Formeln wurden, die in dem religiösen Erlebniszusammenhang keine Rolle mehr spielten und überhaupt mehr oder minder ganz außer Gebrauch gerieten. So heißt es in den Nouvelles Ecclésiastiques, aus dem Jahre 1747, daß man ganz aufgehört hat, noch von dem Gebote zu sprechen, „alle freien Regungen unseres Herzens auf Gott zu beziehen, indem wir ihn für sich selbst lieben und als Ursprung aller Gerechtigkeit". „Das gleiche gilt," heißt es dann weiter, „für die souveräne Freiheit Gottes in der Verteilung der Gnade, die notwendig ist, um seine Gebote zu erfüllen," oder für die Lehre, „daß die Furcht nicht genügt, um unsere Herzen zu

ändern, wenn sie für sich besteht", oder auch für die Forderung, daß der Sünder sich bestimmten unerläßlichen Bußen zu unterwerfen hat, bevor man ihm die Absolution erteilt, „damit man sich der Umkehr des Sünders vergewissere" (81).

Dies gilt nicht nur für die, welche sich von dem Glauben lossagen; auch jene, die die Lehren der Religion nicht in Zweifel ziehen, folgen der gleichen Entwicklung. Das religiöse Erlebnis selbst ändert sich; es wird immer mehr bloß zu einem Teilgehalte des menschlichen Bewußtseins. Ein weites Gebiet des menschlichen Lebens ist ihm fortan entzogen. Es handelt sich dabei um eine Emanzipation, die sich gewissermaßen innerhalb des Katholizismus selbst vollzieht, um eine Anerkennung der Ansprüche des profanen Menschen von Seiten der Vertreter der kirchlichen Welt- und Lebensanschauung und in Zusammenhang damit um eine Verdrängung alles dessen, was diesen Ansprüchen im Wege stand.

Diese grundlegenden Wandlungen des religiösen Erlebnisses betreffen vor allem die Anschauung der Sünde und das Erlebnis Gottes. Beides stand ja in einem untrennbaren Zusammenhang miteinander. Der Sünder und Gott waren ohne einander nicht denkbar. Die Allgegenwart Gottes im menschlichen Leben, ohne die dem Sündenbewußtsein seine eigentliche Grundlage fehlt, bildet aber nun nicht mehr die Grundvoraussetzung des religiösen Bewußtseins. Das menschliche Leben läßt sich ganz wohl ohne Gott vorstellen, ohne daß ein solches Leben sündhaft wäre. Dabei behält Gott auch weiterhin die Funktion, diejenigen, die sich gegen die soziale Ordnung vergangen haben, im Jenseits zu richten und zu strafen. Aber er straft die Menschen nicht mehr, weil sie ihm untreu waren, weil sie sich gegen ihn vergangen hätten. Er spricht nicht mehr Recht in eigener Sache. Was er fortan ahndet, sind Verstöße gegen das Sittengesetz, gegen die gesellschaftliche Ordnung. So wird er mit der Zeit immer mehr zu einem Vollzugsorgan für Regeln und Gesetze, die unabhängig von ihm bestehen und in sich selbst begründet sind. Wenn der Mensch gegen diese Regeln und Gesetze verstößt, so wird ihn Gott dafür strafen. In dieser Form bleibt ihm Gott noch gegenwärtig als Hüter der Moral.

Damit tritt an die Stelle des Sündenerlebnisses das moralische Bewußtsein, an Stelle des religiösen Gottes, des Gottes des Sünders, der moralische Gott, der Gott, der über

die Verstöße gegen das Sittengesetz freier, selbstverantwortlicher Individuen richtet. Der neue Gott, den der Bürger, welches auch im Übrigen seine Stellung zu dem katholischen Glauben sein mag, noch allein anzuerkennen vermag, kennt keine Sünder mehr, sondern nur noch Menschen, die schlecht oder gut gehandelt haben. Ihm kommt es zu, in der neuen Gesellschaftsordnung das Verbrechen zu bestrafen und die Tugend zu belohnen. Solange man es mit den Kasuisten zu tun hatte, war es oft nicht leicht gewesen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Aber mit der Zeit bildet und verfestigt sich auf Grundlage der selbständigen Ausbildung des bürgerlichen Bewußtseins eine neue moralische Ordnung, die der göttlichen Rechtsprechung feste Regeln vorschreibt. Der neue Gott ist ein unparteiischer und gerechter Richter, der sich streng an das Gesetz hält, was nicht ausschließt, daß er dabei doch wiederum Milde walten läßt gegen jene, die sich Verfehlungen haben zuschulden kommen lassen. Das Mysterium der göttlichen Gerechtigkeit ist aufgeklärt. Der Mensch weiß, wofür er bestraft und belohnt wird. Gott hat für ihn kein Geheimnis mehr, seitdem der Mensch aufgehört hat, für sich selbst ein Geheimnis zu sein. Der große tragische Motivzusammenhang: Tod-Gott-Sünde hat für diese Menschen der neuen, bürgerlichen Welt seinen Sinn verloren.

Die neue Welt

Die christlich-augustinische Welt- und Lebensanschauung beruht auf dem Widerstreit von Motiven, die in einem unlösbaren Zusammenhang miteinander stehen. Jede Minderung des Widerstreites, jede Annäherung der Motive an einander, jeder Versuch einer Auflösung der Dissonanzen ändert von Grund aus die innere Struktur des religiösen Erlebniszusammenhanges. „*Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam; et toute la morale en la concupiscence et en la grâce*“, heißt es in den Pensées Pascals (82). Adam und Jesus-Christus, Sünde und Gnade, Elend und Seligkeit: beides steht in einem untrennbaren wechselseitigen Zusammenhang, bedingt sich gegenseitig. Ist die Kraft der Sünde gemindert, so ist die Macht der Gnade geschwächt. Was des Menschen ist, ist nicht mehr Gottes. Je besser der Mensch wird, desto weniger bedarf er

der Erlösung, desto geringer wird die Bedeutung des Werkes Christi. Je glücklicher er hienieden ist, desto schwächer ist seine Sehnsucht nach dem Jenseits. Die Negativität des einen bedingt die Positivität des anderen.

Sündenmotiv und Gottesmotiv, so sahen wir, bilden in dem christlich-augustinischen Erlebniszusammenhang eine untrennbare Einheit, und dem entspricht das Verhältnis von Elend und Seligkeit. Wenn nun der Mensch besser wird, so mindert sich das Bewußtsein seines Elends, und je behaglicher er sich in dieser Welt fühlt, desto geringer wird das Bewußtsein seiner Schuld. Für Pascal stand es fest, daß wir von Natur aus „in jedem Zustand" (83) unglücklich sind. Für den neuen Menschen gilt dies nicht mehr. Er wäre geneigt, das Gegenteil zu behaupten. Die Zeit der großen christlichen Pessimisten ist vorbei. „Das Glück ist uns in diesem Leben nur fühlbar durch Erlösung von dem Übel." Wir kennen nichts „wirklich und positiv Wertvolles", hieß es bei Nicole (84). Schon die Gegner der Jansenisten dachten darüber ganz anders, „*Les perfections de notre Dieu, sa bonté, sa justice, sa puissance, sa miséricorde, sa sagesse, nous font assez comprendre, qu'il n'a point eu d'autres desseins en nous créant, même après le péché, que de nous rendre heureux*", heißt es in der Nouvelle Défense de la Constitution. Um es zu beweisen, beruft sich der Verfasser auf die wunderbare Ordnung der Natur. „Gott kann nichts umsonst tun; alle Kreaturen sind für den Menschen geschaffen, und der Mensch für Gott. Alle Kreaturen haben keine andere Bestimmung, als die, den Menschen glücklich zu machen." In allen erblicken wir „die gütige Gesinnung unseres Gottes". Gott „hat jeden Menschen zur Glückseligkeit geschaffen"; er hat „jeden Menschen zur Glückseligkeit bestimmt" (85).

So bedarf es auch der Schuld des Menschen nicht mehr, um Gott zu rechtfertigen. Gott ist gerechtfertigt in seinen Werken: der Mensch ist nicht elend. So ist er auch nicht böse. Es kann in dem Menschen kein natürliches Prinzip geben, hieß es gegen Quesnel, in der Nouvelle Défense de la Constitution, das ihn zum Bösen antreibt, da es ja Gott ist, der ihn geschaffen hat. „*Cependant il est constant, que Dieu étant l'auteur de la nature aussi bien que de la grâce, il faut que la nature soit bonne en elle-même, après le péché même. Et quoiqu'elle ait été affaiblie, elle n'a pas été totalement corrompue*" (86). Die Jesuiten haben

dem Menschen verschwiegen, wenden die Jansenisten darauf ein, „daß er krank ist". „Sie sind sogar so weit gegangen," heißt es weiter, „aus seiner Krankheit ein Prinzip der Gesundheit machen zu wollen." „Sie haben aus der fleischlichen Begierde eine natürliche Eigenschaft des Menschen gemacht, etwas, was zu seiner Natur selbst gehört und dessen Urheber Gott sein kann" (87).

Der neue Mensch ist weiter eher geneigt, den Jesuiten recht zu geben als den Jansenisten. „Die Theologen haben mir gesagt", schreibt der Philosoph Toussaint, „daß der Optimismus, was den jetzigen Zustand anbetrifft, ein Irrtum sei. Denn angenommen, daß vor dem Sündenfall die Welt so gut geordnet gewesen sei, wie nur möglich so sei es doch nicht in gleicher Weise wahr, daß sie es jetzt noch sei, nachdem die Sünde ihre Harmonie zerstört habe". „Aber", so antwortet darauf Toussaint, „man irrt gewiß nicht, wenn man meint, daß die Vorsehung immer weise und gerecht sei, ebensowohl nach dem Sündenfall als vorher" (88). Der Mensch bejaht sich selbst und erwartet von Gott, daß dieser ihn als Menschen anerkenne und schätze. „*Non seulement on peut aimer Dieu, sans se haïr, mais il n'est pas vrai qu'on l'aime quand on se hait. Devons-nous avoir des sentiments contraires aux siens? Il nous aime: n'espérons donc pas lui plaire en nous haïssant*" (89), schreibt Toussaint. Weg mit all diesen ‚lästerlichen Bildern', heißt es an einer andern Stelle, „die schwarzseherische und melancholische Gemüter erfunden haben". Gott gibt uns fortwährend Beweise seiner Güte. Das muß uns genügen. „*Dieu est un père tendre, bon à tous ses enfants; prodigue de ses faveurs pour ceux qui lui sont soumis, indulgent et flexible pour ceux qui l'ont offensé*" (90).

So scheint sich alles aufzuhellen. Der Mensch ist vor Gott rehabilitiert. Das was dem Menschen ehedem als das große Mysterium erschien — Sünde, Elend, Tod — kommt ihm nun immer mehr wie ein unbegreifliches Mißverständnis vor. Wie konnte er nur von sich und von der Welt so schlecht denken? Gewiß die Menschen sündigen, und man kann auch in einem gewissen Sinne von „Erbsünde" sprechen. Aber man darf dabei nicht etwa meinen, so heißt es in einer Aufklärungsschrift über das Glück, Erbsünde bedeute erbliche „Perversität". „Der Mensch — man kann es zugeben — hat wohl die Fähigkeit zu sündigen, aber keine Anlage das Böse zu tun"; er ist nicht

von Natur aus „pervers" (91). Von Haus aus ist er gut. So steht hinfort dem nichts im Wege, daß der Mensch auf sein Menschentum stolz sei. „Der Mensch", führt ein Schriftsteller der Aufklärungszeit aus, „ist das edelste und vollkommenste Geschöpf, sowohl was seine Form als was seine Eigenschaften anbetrifft." „*Sa figure est agréable . . . son air noble, imposant et doux*" (92).

In zahllosen Schriften, die in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts Grundsätze für die Erziehung der Kinder aufstellen, tritt dieses neue Macht- und Glückbewußtsein des Menschen in bezeichnender Weise zutage. „Ich habe gesehen", heißt es in einer Aufklärungsschrift, „wie das Glück der Religion auf dem Fuße folgte, die Religion der Vernunft, die Vernunft der Erziehung, so daß es nur von uns abhängt, die Menschen glücklich zu machen" (93). Es hat keinen Zweck, meint der Abbé Coyer, in seinen Plan d'Education publique, die Kinder zu lehren, daß „das Glück dieses Lebens mit dem Glück des anderen Lebens unvereinbar sei". „*Vous ne leur persuaderez jamais que Dieu a créé tant de biens pour n'en pas jouir avec sagesse . . . Dites leur que le bonheur présuppose la santé et une fortune honnête; que la santé s'entretient par l'exercice et la tempérance; la fortune honnête, par une sage économie*" (94).

Klarer und eindrucksvoller als in langen philosophischen Erörterungen drückt sich in solchen Stellen, wie die eben angeführten, das Lebensgefühl der neuen Generation aus. Hier handelt es sich nicht um bestimmte theoretische Auffassungen, sondern um etwas unmittelbares Erlebtes, um Erfahrungen des täglichen Lebens. Der neue Mensch ist ein Kind dieser Welt; er läßt es sich in ihr wohl gehen, und begreift es überhaupt nicht mehr recht, wie man darüber jemals anders denken konnte. Diese fortwährenden Selbstanklagen des Menschen, der Jammer über das Elend des irdischen Daseins, die Sehnsucht nach einer anderen Welt: alles dies scheint der Vergangenheit anzugehören.

Die christlichen Lehren sollten dem Menschen sein Elend deuten. Warum sind wir hienieden unglücklich? Das war die christliche Frage. „*Avant Jésus-Christ, les malheurs du genre humain étaient le scandale de la Providence*", heißt es in der Schrift eines jansenistischen Bischofs. „*Il était réservé à l'Evangile de nous apprendre le grand art de savoir être malheureux*" (95).

Aber was bedarf der Mensch noch der Kunst unglücklich sein zu können, da es fortan in seiner Macht steht glücklich zu sein? Sünde, Gnade, Erlösung sind Deutungen eines Erlebnisses, von dem die Menschen nichts mehr wissen, Antworten auf eine Frage, die sich so nicht mehr stellt, seitdem der Mensch dieser Frage nicht mehr existiert, durch einen neuen Menschentypus abgelöst worden ist, dessen Einstellung dem Leben und der Welt gegenüber von Grund aus eine andere ist. „Was bedarf der Mensch um so glücklich zu sein, wie er es überhaupt nur sein kann", das ist jetzt die Frage. „Außer der Freude des Daseins hat er tausend andere Freuden, und wenn er sich der Gesundheit, der Freiheit, des Friedens und des notwendigen Lebensunterhalts erfreut, so empfindet er keinen Schmerz" (96), heißt es in einer Sammlung von Maximen, die in den Anfängen der französischen Revolution erschienen ist. Alles scheint hienieden fortan auf das Beste bestellt zu sein. Die Menschen brauchen nur zuzugreifen; überall finden sie neuen Anlaß, sich ihres Daseins zu erfreuen. „*Les eaux accourent à leurs ordres, et se plient selon leurs volontés . . . tous les animaux viennent s'offrir d'eux-mêmes pour leur plaisir et pour leur goût . . . les oiseaux . . . les poissons . . . les fruits de toutes espèces leur offrent une variété de mets, qui sans cesse se renouvellent, et se reproduisent pour eux. La terre féconde leur présente son sein . . . par une culture facile qui les occupe agréablement, elle leur rend au centuple les semences qu'ils lui confient.*" So „trägt alles in der Natur zu ihrem Glücke bei. Was fehlt ihnen denn? Der Wille" (97).

So lebt der Mensch voll froher Zuversicht in einer Welt, in der er sich heimisch fühlt. Er sehnt sich nach keiner anderen. Diese Welt genügt ihm. In ihr findet er sein Glück. Montesquieu spricht einmal von den „zwei Welten" und meint, daß „diese jene verderbe, und jene diese. Zwei sind zu viel; es hätte nur eine geben sollen" (98). Für den neuen Menschen stellt sich die Welt als etwas Einheitliches dar; es ist die Welt schlechthin, seine Welt. Damit fallen auch die Grundlagen für die großen Gegensätze, die die christliche Welt- und Lebensanschauung bestimmten, fort. Es lassen sich hinfort nicht mehr die Menschen voneinander scheiden in jene, die zum Heile berufen sind, die Wenigen, die Auserwählten, und die anderen, die Gott verstoßen hat, jene, die der ewigen Verdammnis entgegengehen,

die Masse der Sünder. Die Menschen haben sich einander angeglichen. Die Menschheit hat ihre Einheit wiedergefunden. Wie könnte man hinfort noch die beiden Reiche unterscheiden, die miteinander im Kampfe liegen: das Reich Gottes und das Reich dieser Welt, und die Menschen danach voneinander sondern wollen. Wo sind die Sünder, wo die Gerechten? Die Menschen sind nicht gut; sie sind nicht böse: sie sind mehr oder weniger gut und mehr oder weniger böse. Oder besser gesagt: es läßt sich darüber überhaupt nichts bestimmtes aussagen; das, was der Mensch ist, läßt sich moralisch nicht werten. Nicht auf das was der Mensch ist, sondern auf das, was er tut kommt es an, und was er tut, ist teils gut, teils böse und teils einfach gleichgültig, wobei eines oder das andere in einem Leben überwiegen mag, ohne daß es dadurch zu einer grundsätzlichen Scheidung zwischen den Menschen kommen könnte.

Will man dann schließlich versuchen, den Menschen als solchen im allgemeinen zu werten, so mögen die Meinungen darüber auseinander gehen. „*La religion suppose l'homme méchant, la morale le suppose bon*", heißt es bei Rivarol. „Die Religion behauptet, daß der Mensch von Geburt an böse sei, damit sie sich ihm als notwendig erweise; sie stützt sich in ihrer Annahme auf die Geschichte einer Erbsünde . . . Die Moral versichert uns, daß wir gut sind; sie stützt sich auf das Herz . . . (99). Nicht alle aufgeklärten Zeitgenossen mögen so weit gehen wie Rivarol. Schließlich sind das ja auch im Grunde nur spekulative Fragen, die mehr den Philosophen als den einfachen Bürger angehen. Dieser ist einfach davon überzeugt, daß der Mensch, der sich eines gewissen Wohlstandes erfreut, wenn er bei Sinnen ist und von seiner natürlichen Vernunftfähigkeit Gebrauch macht, von Hause aus dazu neigt, ein ehrliches und rechtschaffenes Leben zu führen und es dabei zu etwas bringen kann. Diese Überzeugung bildet einen integrierenden Bestandteil seines Klassenbewußtseins. Sie bestimmt sein Verhältnis zu der Welt und zum Leben, und es steht nicht in der Macht der Theologen, sie ihm auszureden.

Welches ist nun aber das Verhältnis des moralisch autonom gewordenen Bürgertums zur Kirche? Die Jesuiten, so sahen wir, haben der neuen Welt- und Lebensanschauung die Wege geebnet. Der Mensch bei ihnen sündigt noch, ist aber nicht

der „Sünder“ mehr. Nicht auf das Sündersein kommt es ihnen an, sondern auf das Sündigen, auf die aktuelle Sünde. Damit war dann die ganze Problemstellung verschoben: vom Sünder auf die Sünde, und in dieser Form beherrscht sie nun in immer stärkerem Maße die katholische Weltanschauung, wie sie sich im XVII. und XVIII. Jahrhundert in Frankreich entwickelt hat. Deutlich schien sich uns hier eine Entwicklung anzubahnen, die dann schließlich in einer rein bürgerlich-profanen Moral ihren Abschluß finden mußte. Nun aber bleibt der Begriff der Sünde, auch nach seiner Loslösung von der Persönlichkeit des Sünders in der katholischen Kirche bestehen. Sünde bedeutet für sie nicht einfach Verstoß gegen das Sittengesetz: der Mensch sündigt, wenn er irdischen Genüssen nachstrebt, wenn er dies oder jenes tut, was von rein moralischem Standpunkte aus zu keiner Beanstandung Anlaß geben würde, und gerade bei solchen moralisch indifferenten Handlungen tritt dann das religiöse Moment viel klarer zutage als bei den Handlungsweisen, die gegen allgemein anerkannte Gebote der Redlichkeit verstoßen. Je weniger sich nun aber der Mensch als Sünder fühlt, desto weniger wird er auch geneigt sein, Buße zu tun und sich Entbehrungen aufzuerlegen, die nur dem Schuldbewußtsein des sündigen Menschen entspringen können. So ist es auch begreiflich, daß gerade das spezifisch religiös-christliche Moment der Sünde in dem Bewußtsein der gebildeten Laien immer mehr zurücktritt gegenüber dem, was sich in der Idee der Sünde, vom profanen Gesichtspukte aus, als Verstoß gegen das von jeder Heilsvorstellung loszulösende Sittengesetz darstellt.

Bei den Vertretern der kirchlichen Welt- und Lebensanschauung wird nun bald dieses, bald jenes Moment stärker betont, wobei durchaus „vernunftgemäße“ Anweisungen für den Gebrauch des täglichen Lebens mit nur aus der Anschauung einer jenseitigen Welt und der Vorstellung des Sündenfalls zu deutenden Ermahnungen wechseln. Einmal scheint man sich an den Sünder, der Buße tun soll, zu wenden, zum anderen an den profanen Menschen, der es sich auf Erden gut gehen lassen will und hienieden sein Glück sucht. Keines der beiden Momente kann ganz das andere verdrängen. Das Leben hiernieden ist ein „Gemisch von Elend und Schmerzen“ (100) wiederholen die Prediger. Zugleich aber wird doch wieder-

um dem Menschen vor Augen geführt, daß dieses irdische Dasein mit Gotteshilfe sich ganz wohl ertragen ließe, und daß der Mensch schon hienieden auf Erden sein Glück finden könne. „Ist der Mensch dazu geboren um unglücklich zu sein: soll er seine Tage in Trauer und Bitterkeit verbringen, und sollte das Leben nur ein verhängnisvolles Geschenk der Vorsehung sein?" „*Ecartons loin de nous une pensée aussi injurieuse à la bonté divine*" (101), heißt es in einem Sendschreiben des Klerus aus dem Jahre 1770. Man gewinnt häufig aus den Predigten und noch mehr aus den Schriften der Apologeten der christlichen Religion den Eindruck, daß hier zwei widerstreitende Motive zum Ausdruck gelangen, die man vergebens miteinander in Einklang zu bringen sucht, sowie man sich nicht mehr an die Worte hält, sondern auf das Grunderlebnis selbst zurückgeht. Das eine dieser Motive entspringt der Vorstellung des in sich sündhaften Menschen, der um Gnade und Vergebung fleht, das andere der Anschauung des in sich gerechtfertigten Menschen, der seine Rechtsansprüche der Welt und dem Leben gegenüber geltend macht.

Das ist einer der Gründe der Schwäche der moralischen Position des Katholizismus im achtzehnten Jahrhundert. Weder der alte noch der neue Mensch gelangt in ihm zu vorbehaltloser Anerkennung. Der Mensch, wie er in ihm zur Darstellung gelangt und in dem Bewußtsein der Gläubigen weiter lebt, ist ein merkwürdiges Doppelwesen: ein Nachkomme Adams und zugleich ein Kind dieser Welt, ohne daß sich dabei ein Ausgleich finden ließe oder sich irgendwie ein neuer, lebenskräftiger Menschentypus innerhalb der religiösen Vorstellungswelt gebildet hätte. Es bleibt nur dieses merkwürdige Zwitterwesen: eine Art weltlicher Christ, wenn man sich so ausdrücken kann. Der Mensch, wie ihn die Kirche auch weiterhin auffaßt, soll noch Sünden begehen, obwohl er kein Sünder mehr ist. Ist er kein Sünder mehr, so wäre es ja eigentlich ganz folgerichtig, wenn man ihn einfach als ein von Natur aus so oder so bestimmtes Wesen gelten ließe und ihn anleiten würde, seine Bestimmung hienieden zu erfüllen. Das könnte aber dazu führen, daß er dann schließlich überhaupt aufhören würde, ein katholischer Christ zu sein. Zwar läßt es sich nicht leugnen, daß die Vorstellung des Sünders immer mehr schwindet, und alles scheint darauf hinzudrängen, den seinem Wesen nach

sündlosen Menschen anzuerkennen. Aber ohne Sünde: kein Christ. So sucht man dann beides irgendwie miteinander in Einklang zu bringen, den Sünder und den an sich sündlosen Menschen, wie anderseits den Heiligen und den rechtschaffenen Bürger. Dem Sünder wird auch weiterhin Askese anempfohlen; dem sündlosen Menschen hingegen, d. h. dem Menschen, der eben an sich nichts Sündhaftes mehr hat, werden Anweisungen zum glücklichen Leben gegeben. Schließlich sucht man dann, da beides sich nicht wohl vereinigen ließ, irgendeine Personalunion zwischen Christ und Mensch zu stiften und, damit die Eintracht zwischen beiden nicht gestört werde, jedem seine besondere Sphäre zuzuweisen. Der Christ wird sich von dieser Welt lossagen; der Mensch wird ein weltliches Leben nach moralischen Grundsätzen führen.

So können die legitimen Vertreter der katholischen Welt- und Lebensanschauung im französischen XVIII. Jahrhundert weder dem Sünder noch dem Menschen genüge tun. Die Jansenisten werfen ihnen vor, daß sie den Christen verleugnen, die aufgeklärten Laien, daß sie dem Menschen nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen und für die wirtschaftlichen und sozialen Forderungen der Neuzeit nicht genügend Verständnis zeigen. Auf der einen Seite: Pascal, auf der anderen: die Aufklärungsphilosophen. In den Lettres Provinciales wird den Jesuiten nachgewiesen, daß sie die christlichen Gebote nicht ernst nehmen. Aus den Schriften der Philosophen müssen die offiziell anerkannten Theologen der katholischen Kirche ersehen, daß alle Zugeständnisse, die sie dem neuen Menschen machen wollten, doch diesen nicht zufrieden stellen konnten. Die Jansenisten einerseits und die Philosophen andererseits vertreten einen konsequenten Standpunkt. Der alte und der neue Mensch stehen sich hier einander gegenüber: Sündenpessimismus gegen modernen Optimismus, negative Einstellung dieser Welt gegenüber im Gegensatz zu der Bejahung des diesseitigen Lebens, Selbstvertrauen gegen Gnade.

Nun ist es ja klar, daß der Bürger nicht mehr zu den Jansenisten zurückkehren konnte, wollte er nicht alle seine Errungenschaften aufgeben. Was hindert ihn aber daran, sich den offiziellen Vertretern der Kirche anzunähern? Gerade diese Mittelstellung, die die Kirche einnahm, so unbefriedigend sie auch vom rein religiösen Gesichtspunkt aus erscheinen mußte,

konnte ja eine solche Annäherung, begünstigen. Die kirchliche Welt- und Lebensanschauung mußte dem bürgerlichen Geiste viel weniger fremd erscheinen, seitdem die hauptsächlichsten Gegensätze, die eben in dem Widerstreite der augustinischen und der modernen Weltanschauung zutage getreten waren, nur noch der Vergangenheit angehörten und dem Gerechtigkeitsgefühl des neuen Menschen in weitem Maße Genüge getan war, d. h. vor allem: seitdem von der Prädestinationslehre, von der kleinen Anzahl der Auserwählten, von der Erbsünde usw. immer weniger die Rede war. Keine dieser schroffen Gegensätze fortan mehr, die den neuen Menschen ein Anstoß waren und immer von neuem Ärgernis erregt hatten. Die Kirche hatte sich bis zu einem gewissen Grade mit dem neuen Menschen, soweit er nicht seinen Unglauben in schroffen Formen zum Ausdruck brachte, abgefunden. Ohne noch etwas von der großen Sehnsucht zu verspüren, die ehedem das Grundmotiv des religiösen Erlebnisses gebildet hatte, konnte er es sich auf Erden gut gehen lassen und sich dabei auch noch weiterhin als eine Art Durchschnittskatholik betrachten, mit dem man zwar nicht allzu streng ins Gericht gehen durfte, der aber nach der Lehre der neuen Theologen doch noch ganz wohl als Christ gelten konnte, wenn er nur gewissen kirchlichen Verpflichtungen nachkam, die im übrigen sich recht wohl mit seinen sonstigen Pflichten vereinbaren ließen, ja deren Erfüllung seinem pflichttreuen und ehrbaren Leben eine gewisse Weihe verleihen und auch nach außen hin den Eindruck verstärken konnte, daß er ein ehrbarer Bürger ist. Im übrigen stellt sie keine allzugroßen Anforderungen an ihn und läßt ihn gewähren.

So wesentlich aber auch diese Zugeständnisse und die ausgleichenden Momente überhaupt für die Gestaltung des Verhältnisses des bürgerlichen Geistes und der katholischen Welt- und Lebensanschauung gewesen sein mögen, die Kirche hat es doch nicht verhindern können, daß sich außerhalb ihrer Vorstellungswelt und im Gegensatz zu ihr eine selbständige Laienkultur entwickelte. Zwischen der profanen, moralisch bestimmten Lebensanschauung des Bürgers und den katholischen Vorstellungs- und Gefühlsweisen bleiben auch nach Ausschaltung der spezifisch augustinischen Motive, tiefe Gegensätze bestehen. Das zeigt sich vor allem, wenn wir wiederum die Vorstellung

der Sünde mit dem sittlichen Wertungsweisen des Bürgers vergleichen. Wohl haben die Anschauungen, die die neuen Theologen entwickelt hatten, viel dazu beigetragen, die Bedeutung des christlich-katholischen Sündenpessimismus abzuschwächen und so den katholischen Glauben dem sich bildenden bürgerlichen Lebensgefühl anzupassen. Aber der Begriff der Sünde bleibt dabei doch bestehen und wird auch weiterhin, welches auch die Wandlungen sein mögen, die er durchmacht, solange er überhaupt noch einen religiösen Charakter bewahrt, von Motiven der alten Lehre bestimmt. Ebenso können auch die Vertreter der katholischen Welt- und Lebensanschauung nicht darauf verzichten, ihr asketisches Lebensideal weiterhin zur Geltung zu bringen. Sie können nicht einfach den Heiligen verleugnen und es an der Vorstellung des ehrlichen und rechtschaffenen Familienvaters, der es zu Ansehen und Wohlstand bringt, bewenden lassen. Wohl räumen sie dem Bürger manche Rechte ein. Sie lassen es bis zu einem gewissen Grade zu, daß er seinen Beschäftigungen nachgehe und sich dabei durch rein weltliche Rücksichten leiten lasse. Aber sie können nicht zu einer vorbehaltlosen Anerkennung des neuen bürgerlichen Lebenstypus gelangen.

Vor allem aber vermag die Kirche hier nicht selbst schöpferisch einzugreifen und neue Lebensformen zu schaffen, wie sie durch die sich wandelnden sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen erforderlich geworden waren. Ihre Vertreter haben zwar manche Schwierigkeiten hinweggeräumt, die den gebildeten Laien in der katholischen Lehre abschrecken mußten; aber sie verstehen es nicht, die Werte zu schaffen, die dem Bürger gestatten konnten, sich selbst zu bejahen und seinen eigenen Zielen nachzugehen. Hierzu konnte es eben nicht einfach genügen, gewisse Dogmen zu mildern oder ganz in Vergessenheit geraten zu lassen; hier handelte es sich vielmehr um eine schöpferische Leistung, um die Möglichkeit einer Deutung und Formung des bürgerlichen Lebens auf Grund der katholischen Welt- und Lebensanschauung. Vermag die Kirche von sich aus für das neu bürgerliche Lebensideal eine religiöse Grundlage zu schaffen? So etwa mußte sich die Frage stellen. Vermag sie einen katholischen Bürgertypus zu bilden, einen katholischen Menschen zu formen, für den der Glaube nicht nur eine höchstens mehr oder weniger annehmbare meta-

physische Hypothese darstellt, sondern irgendwie ein bestimmendes Moment in seiner Lebensgestaltung, eine Regel und einen Wertmaßstab, nach dem er sich richten kann, wenn es sich darum handelt, die Aufgaben zu erfüllen, die sich für ihn aus den veränderten Bedingungen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens ergeben?

Diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn man in die Einzelheiten des bürgerlichen Lebens selbst eindringt, den Bürger gewissermaßen über seine Sorgen und Hoffnungen befragt und damit dann die Anweisungen und Ratschläge vergleicht, die ihm die Kirche zu geben vermochte. Der Bürger spricht mit den Geistlichen über alle seine Lebensverhältnisse, sei es um sich Rats zu holen, sei es einfach um mit ihnen zu diskutieren und sich in seinen eigenen Augen zu rechtfertigen. Da handelt es sich nun nicht mehr nur darum, die Welt so oder so zu deuten sondern um erlebte Wirklichkeit, um das Alltagsleben des Bürgers. Er spricht von seiner Arbeit und von seinen Kindern, von seinem Wohlstand und von seinen Lebenszielen. Er möchte wissen, was die Kirche zu alledem zu sagen hat, und die Prediger geben ihm auch Antwort. Aber ihre Antworten können ihm nicht genügen. Je mehr sich sein Klassenbewußtsein entwickelt, desto klarer wird es ihm auch, daß er seine Werte selbständig entwickeln muß. Damit soll nicht gesagt sein, daß man nicht auch bei den Vertretern der kirchlichen Welt- und Lebensanschauung manchen Ansatz findet, den Forderungen des neuen bürgerlichen Lebens gerecht zu werden. Aber so bedeutsam auch hierfür vieles sein mag, was man sowohl bei den Jansenisten wie bei den Jesuiten findet, es fehlt doch immer ein Letztes, das der Zustimmung der Kirche erst ihre volle Bedeutung hätte geben können: die Entwicklung neuer Werte und Maßstäbe, um das bürgerliche Leben in seiner Besonderheit zu erfassen und vor Gott zu rechtfertigen. Irgendwie tritt dabei immer wieder der Gegensatz zwischen Priestertum und Bürgertum in Erscheinung. Der Bürger hat das Gefühl, daß der Priester ihm, wenn nicht geradezu feindlich, doch im Grunde auch nicht wohlgesinnt ist, daß die Kirche, wenn sie seine Bestrebungen billigt, es doch immer nur innerhalb gewisser eng gezogener Schranken tut.

Je mehr nun aber der Bürger zu Macht und Einfluß gelangt, desto mehr wird er sich bewußt, daß die Sozial-

lehren, wie sie die katholische Kirche entwickelt hat, ihm kein Mittel darbieten, um seine Bestrebungen wirklich zu rechtfertigen. Ja, oft muß er das Gefühl haben, daß die Kirche seine Verdammung ausspricht, wenn er in seinem Streben nach Macht und Reichtum erfolgreich ist und die ihm von ihr gezogenen engen Schranken verläßt. So ist er denn immer mehr auf sich selbst gestellt. Nur aus seinem eigenen Bewußtsein heraus vermag er die Werte zu entwickeln, die seinem Leben Sinn und Ständigkeit verleihen. Doch erst allmählich gelangt er dazu, selbständige Lebensformen zu entwickeln, in ständiger Auseinandersetzung mit den Vertretern der kirchlichen Welt- und Lebensanschauung. Diesen Auseinandersetzungen gilt es nun hier zu folgen, um an ihnen die besonderen Entwicklungsbedingungen des bürgerlichen Bewußtseins und am Leben selbst die eigentliche Leistung des bürgerlichen Geistes verstehen zu können. Denn dieses neue Bewußtsein, das den Bürger so gänzlich von dem alten Menschen, von dem Adamskinde unterscheidet, ist nicht das Ergebnis theoretischer Erwägungen, so wesentlich auch diese gewesen sein mögen. In dem Kampfe zwischen der alten Gottesvorstellung und dem neuen Menschentypus entscheiden nicht Argumente. Es ist eine Machtfrage, eine Machtprobe, könnte man sagen. Kann der Mensch ohne Gott leben? Kann er aus eigener Kraft sein Leben gestalten? Kann er innerhalb des unbekannten Weltganzen sich eine Sphäre schaffen, in der er heimisch sei? Die Tat, ist das Entscheidende, und es ist eben die Tat des Bürgertums gewesen, zu einer autonomen Regelung des Lebens zu gelangen und sich so eine Welt zu schaffen, die die Sünde nicht mehr kennt und der Gnade nicht mehr bedarf.

ANHANG

VORBEMERKUNG

Der hier folgende Anhang soll eine Art Textbuch sein, eine Sammlung von Dokumenten des XVII. und XVIII. Jahrhunderts, aus der sich der Leser eine selbständige Vorstellung von dem Umfange und der Bedeutung der im Vorhergehenden erörterten geschichtlichen Probleme bilden kann. Viele der hier zum Abdruck gelangenden Dokumente sind besonders für den deutschen Leser nur schwer zugänglich. Es wäre darum zwecklos gewesen, nur einfache Hinweise zu geben. Sollen solche Zeitdokumente der Vergessenheit entrissen werden und ihr Gehalt in das aktuelle geschichtliche Bewußtsein eingehen, so bleibt nichts anderes übrig, als sie wieder zum Abdruck zu bringen. Nun scheint aber wohl, daß bei der hier gegebenen Problemstellung keine synthetische Formel, keine zusammenfassende Schilderung den unmittelbaren Eindruck des zeitgenössischen Dokuments ersetzen kann. Es handelt sich um soziale Phänomene, um bestimmte kollektive, stets aber auch irgendwie individuell variable Reaktionsweisen, nicht um eine Darstellung als solcher loszulösender und ihrer Bedeutung nach zu bestimmender Ideen. Die Mannigfaltigkeit der Äußerungsweisen, das im gewissen Sinne Zufällige und Gelegentliche des besonderen Ausdrucks, wie es etwa einer bestimmten Lage, den Notwendigkeiten einer zu führenden Diskussion, dem Bildungsgrade der Individuen, den verschiedenen Phasen der Ausbildung ihres Selbstbewußtseins entspringt, behält dabei seinen Wert. So müssen die Menschen dieser Zeit möglichst selbst zu Worte kommen, damit der Zusammenhang ihres Denkens und Fühlens mit ihrem sozialen und individuellen Leben ständig zu Bewußtsein gelange und man so der Gefahr entgehe, das Variable und Vieldeutige einer geistig-sozialen Massenerscheinung auf das Schema einer objektiv zu erfassenden Abfolge von Ideen zurückführen zu wollen.

Von der Bedeutung der zeitgenössischen Predigten für das Verständnis der geistigen Entwicklung des Bürgertums ist schon anderswo die Rede gewesen. Dagegen bedarf die eingehende Berücksichtigung zeitgenössischer jansenistischer und jesuitischer Streitschriften noch einer Rechtfertigung. An sich scheint ja hier der Fall etwas anders zu liegen als bei den meisten der übrigen hier zum Abdruck gelangenden Dokumente. Jansenisten und Jesuiten gehen von bestimmten Grundüberzeugungen aus; beide vertreten sie ein „System". So scheint es sich hier zunächst um eine rein „theologische" Ideenentwicklung zu

handeln. Nun aber besteht der Wert der jesuitisch-jansenistischen Auseinandersetzungen für uns hier vor allem in ihrem Verhältnis zu etwas anderem, was über alle dogmatischen Erörterungen hinausgreift: auf die sich innerhalb des Bürgertums bildende profane Welt- und Lebensanschauung. In den verschiedenartigen Reaktionsweisen der Jesuiten und der Jansenisten treten Momente zutage, die uns einen Einblick gewähren in das Werden des neuen Menschen. Auch hier ist es dann wieder vor allem die besondere konkrete Ausdrucksweise und nicht die allgemeine Formulierung, die uns Aufschluß geben kann. Da nun gerade solche Dokumente oft nur schwer aufzufinden sind, schien es erwünscht, manches hier zum Abdruck zu bringen, damit auf diese Weise eine der bedeutsamsten geistesgeschichtlichen Vorgänge der Neuzeit zu lebendiger Anschauung gelangen möge. Dagegen konnte es nicht unsere Aufgabe sein, auf den Ursprung der verschiedenen theologischen Anschauungsweisen selbst zurückzugehen. Das hätte gerade die aktuelle Bedeutung der zum Ausdruck gelangenden Anschauungen ihrem besonderen zeitgeschichtlichen Gehalte nach in den Hintergrund treten lassen. Nicht die Feststellung, woher diese oder jene Anschauung stammt, ist hier das Wesentliche, sondern das Verständnis ihrer Bedeutung innerhalb der modernen bürgerlichen Entwicklung, die Erkenntnis des besonderen Sinns, den dieses oder jenes schon früher zum Ausdruck gelangte Erlebnis nun in der durch die neuen Umstände bedingten aktuellen Wirklichkeit erhält.

EINLEITUNG

DIE KIRCHE UND DIE BILDUNG DES BÜRGERLICHEN BEWUSSTSEINS

I. DER SCHLICHTE GLAUBE

1. *Bossuet. Oraison Funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche.* Bossuet fährt fort: „Par là toutes les saisons sont fructueuses pour les chrétiens; tout y est plein de Jésus-Christ qui est toujours „admirable", selon le prophète, et non seulement en lui même, mais encore „dans ses saints". Dans cette variété, qui aboutit toute à l'unité sainte, tant recommandée par Jésus-Christ, l'âme innocente et pieuse trouve avec des plaisirs célestes une solide nourriture, et un perpétuel renouvellement de sa ferveur."

2. *Réguis. La Voix du Pasteur. Discours familiers d'un curé à ses paroissiens pour tous les dimanches de l'année.* 1766 à 1773. Bd. VI. S. 230. Die Sammlung der Predigten des Curé Reguis ist eine kostbare Quelle für das Verständnis der Entwicklung des bürgerlichen Geistes in den Jahrzehnten, die der französischen Revolution vorausgehen. Réguis war zunächst Pfarrer in Auxerre, dann in Gap und schließlich in Lisieux. Die Predigten die er unter dem Titel: *La Voix du Pasteur, Discours familiers d'un curé à ses paroissiens pour tous les Dimanches de l'année,* veröffentlicht hat, zerfallen in zwei voneinander gesonderte Teile. Der erste Teil in zwei Bänden (*I Dominicale*), erschienen im Jahre 1766, der zweite Teil (*2 Dominicale*), erschienen im Jahre 1773.

Über den Unterschied der beiden Teile geben die beiden Einleitungen Auskunft. Hier zunächst den Text der Einleitung zu der ersten Predigtensammlung:

„Mon dessein en composant ces prônes n'était pas de les donner au public. Il n'a fallu rien moins que le suffrage, et si j'ose dire les sollicitations de plusieurs personnes éclairées pour me faire vaincre une certaine répugnance dans laquelle il y a vraisemblablement plus d'amour propre que de modestie. Le jugement du public qu'on ne saurait trop respecter et qu'on ne respecte peut-être point assez aujourd'hui fera connaitre si j'ai été bien ou mal conseillé.

Je les lui offre tels que mes paroissiens les ont entendus, excepté néanmoins que j'ai ajouté, surtout dans le second volume, beaucoup

de détails qui auraient été inutiles et par conséquent déplacés dans ma paroisse, mais qui ne le seraient pas dans d'autres et qui pourront rendre la lecture de ces instructions moins ennuyeuse, plus intéressante, et utile à un plus grand nombre de personnes."

In der Einleitung zur zweiten Predigtensammlung führt Réguis folgendes aus:

„L'accueil favorable que le public a fait à mes petits prônes me détermine à lui offrir une Dominicale plus étendue. La première n'est guère faite que pour la campagne et pour les petites villes de province: celle-ci embrasse, si je ne me trompe, les devoirs, les vices, et les vertus de toutes les conditions.

S'il y a dans ces nouveaux prônes, mon cher lecteur, des choses qui ne soient point de votre goût, qui vous choquent ou vous ennuient, prenez vous en tantôt à moi, tantôt à vous même. S'il y en a d'autres qui vous plaisent, qui vous touchent, qui vous édifient, n'en attribuez la gloire qu'au divin et seul aimable Auteur de tout bien; l'homme n'ayant de son propre fonds que l'orgueil et les ténèbres qui en sont la suite."

In der Druckerlaubnis des königlichen Zensors ist das vorliegende Werk folgendermaßen charakterisiert: „Ouvrage dans lequel l'auteur avec un style simple proportionné aux personnes confiées à ses soins, leur apprend à remplir fidèlement tout les devoirs du christianisme."

3. *Pluche. Le Spectacle de la Nature.* N. A. 1750. Bd. VIII. 2. Teil. S. 348ff.

4. *Ibid.* S. 362.

5. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 213.

6. *Pluche. Op. Cit.* Bd. VIII. 2. Teil. S. 371ff.

7. *Bossuet. Réflexions sur un Ecrit de M. Claude. Werke.* Ed. Guérin. 1862. Bd. V. S. 371.

8. *Pluche. Op. cit.* Bd. VIII. 2. Teil. S. 214, 170 und 360.

9. *Instruction Pastorale de Monseigneur l'Evêque-Duc de Langres sur l'Excellence de la Religion.* 1786. S. 144.

10. *Pluche. Op. Cit.* Bd. VIII. 2. Teil. S. 145. Vgl. auch *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 214: „C'est à l'occasion de ces saintes solennités que vous pouvez aisément, mes Frères, apprendre à vos enfants les articles fondamentaux de la religion; et leur donner une connaissance suivie de tous nos mystères depuis l'Incarnation de Notre Seigneur jusqu'à la descente de l'Esprit-Saint." Ebenso: *Ibid.* S. 210f.: „Les fêtes de l'Eglise chrétienne nous rappellent annuellement et remettent sans cesse sous nos yeux les adorables mystères qui sont l'objet de notre croyance: elles réveillent notre foi, elles raniment notre piété, elles attendrissent nos cœurs en nous élevant à la contemplation des vérités éternelles qui sont l'espérance, la consolation, la joie du peuple chrétien. L'Incarnation du Fils de Dieu, sa Naissance dans une crèche, ses miracles et sa gloire, ses humiliations et sa mort, sa résurrection ensuite et son ascension dans le Ciel; puis la Descente du Saint-Esprit qui a changé, qui change encore la face de la terre, vérités anciennes, et néanmoins toujours nouvelles, spectacles toujours anciens et tou-

jours nouveaux que l'Eglise donne à ses enfants, et dont elle relève la magnificence par l'appareil auguste de ses sain tes et divines cérémonies."

II. GLAUBE UND WISSEN

11. *Réguis. Op. Cit.* Bd. III. S. 218f., vgl. auch: *Traité de la Foi des Simples.* Auszüge daraus in den *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1770. 5. September: „Heureux les simples de n'être pas si philosophes! Ils sont bien mieux partagés; ils ouvrent les yeux à la lumière pure qui les frappe et parce qu'ils sont simples et droits, ils ignorent l'art funeste de s'aveugler par réflexion."

12. *Massillon. Werke.* Ed. Lefèvre, 1838. Bd. I. S. 165.

13. *Réguis. Op. Cit.*: Bd. III. S. 213ff.

14. *Ibid.* S. 297f.

15. *De Boulogne. Œuvres Posthumes.* Bd. I. S. 191.

16. *Duguet. Traité des Principes de la Foi chrétienne.* 1737. Bd. I. S. 13ff.

17. *Bossuet. Réflexions sur un Ecrit de M. Claude.*

18. *Ibid.*

19. *Pluche. Op. Cit.* Bd. VIII. 2. Teil. S. 298f.

III. SYMBOL UND REDE

20. *Pluche. Op. Cit.* Tome VIII. 2. Teil. S. 130f. Vgl. auch: *Bergier. La Certitude des preuves du Christianisme ou Réfutation de l'Examen critique des Apologistes de la Religion chrétienne.* 1768. 2. Teil. S. 185f.

„L'Eglise catholique présente aux yeux des plus simples, un caractère de vérité, qu'aucune secte ne peut lui disputer; c'est la conduite de mère qu'elle tient à l'égard de ses enfants. Elle n'exige d'eux, pour calmer leurs doutes, que l'examen dont les plus grossiers sont capables, l'examen de la mission de ceux qui les enseignent, mission établie sur les mêmes preuves que tous les autres emplois de la société, dont l'évidence ne laisse aucun lieu à l'incertitude, nous entraine même sans réflexion."

Vgl. ferner auch die Ausführungen Bergiers mit Erwähnung der weiter oben hier im Texte wiedergegebenen Stelle *Bossuets* in *Op. Cit.* S. 197f.

„Il est faux que l'examen des faits que nous avons posés, soit sujet à de grandes discussions. Ils sont établis, comme tous les autres faits d'où dépendent les intérêts les plus chers de la société, sur des monuments sensibles, exposés à tous les yeux, perpétués dans tous les temps, enchainés, pour ainsi dire, et entrelacés les uns dans les autres, dont rien ne peut rompre la suite et le tissu, qui font une égale impression sur tout le monde, et auxquels un homme raisonnable ne peut refuser d'acquiescer. Ces motifs sont donc très suffisants, puisqu'ils suffisent pour nous tranquilliser sur nos intérêts les plus chers. On

impute à M. Bossuet, d'avoir osé dire que c'est une erreur de s'imaginer qu'il faut toujours examiner avant que de croire. Cette maxime est-elle donc aussi odieuse qu'on veut nous le persuader? Croire sans examen, ce n'est pas croire sans motifs. N'y a-t-il pas de motifs si évidents, qu'ils ne laissent plus aucun lieu à l'examen, et qu'ils nous entraînent, sans nous laisser le temps de suspendre notre jugement? Regarderait-on comme fort sensé, un Français qui, avant que d'obéir à Louis XV, voudrait examiner gravement si Louis XV est notre légitime Souverain? Or nous avons montré que l'autorité de l'Eglise est appuyée sur le même genre de preuves, que toutes les autorités humaines, sur des faits si évidemment attestés, qu'ils ne laissent aucun lieu à un doute réfléchi, ni par conséquent à l'examen."

Der soziale Glaubensmoment wird bei Bergier in seiner ganzen Bedeutung hervorgehoben wie schon bei Pluche. Vgl. mit besonderer Berücksichtigung der Fähigkeiten und Bedürfnisse der schlichten Gläubigen, *Bergier*: *Dictionnaire Théologique.* Art: *Doctrine:* „Il serait absurde de vouloir enseigner au commun des hommes la religion d'une autre manière que les devoirs et les usages de la société, ils n'apprennent point ceux-ci par des raisonnements spéculatifs sur ce qu'ils ont de bon ou de mauvais, mais par l'éducation et par imitation. Tel est l'enseignement général du genre humain, le seul qui convienne à des êtres sociables. Si l'on faisait plus d'attention à la manière de discourir du peuple, on verrait qu'il ne se fonde presque jamais sur des raisonnements, mais sur des faits, sur des témoignages. Il répète ce qu'il a ouï dire à ses pères, aux vieillards, aux hommes pour lesquels il a conçu de l'estime et du respect; et n'en déplaise aux philosophes de nos jours, cette conduite est plus sensée que la leur."

21. *Pluche. Ibid.* S. 169f.

22. *Ibid.* S. 201ff. Es sind die gleichen Feste, die Jahrhunderte hindurch gefeiert worden sind und in den verschiedensten katholischen Ländern gefeiert werden. In ihnen findet der Gläubige den gleichen Kultus und damit zusammenhängend den gleichen Glauben wieder, der ihn mit den über die ganze Erde zerstreuten Glaubensgenossen eint. Dieses Motiv der Universalität wird häufig in den Predigten und in den apologetischen Schriften hervorgehoben. Vgl. u. a. *Sermons choisis du R. P.* 1759 S. 21: „Nous avons, en faveur de la doctrine catholique, une multitude innombrable de témoins. Allez, parcourez tous les peuples, entendez la voix de toutes les Eglises, de l'Orient, de l'Occident, du Midi, du Septentrion, mille voix réunies vous diront: Nous sommes ce que vous êtes, nous croyons ce que vous croyez, des nations entières dans l'ancien et le nouveau monde vous diront: Nous lisons le même Evangile que vous, nous chantons le même Symbole, nous reconnaissons dans l'Eglise un tribunal souverain, une souveraine autorité que vous y reconnaissez." Vgl. auch: *Bergier. Dictionnaire Théologique.* Art: *Dépôt de la Foi*: „Pour conserver le dépôt de la Foi, dans toute son intégrité, l'Eglise réunit trois moyens qui se tiennent et s'appuient l'un l'autre: le texte de l'Ecriture, l'enseignement uniforme des pasteurs, le sens du culte pratique sous les yeux des fidèles.

Celui-ci est un langage très energique, entendu par les plus ignorants. . . Quand la divinité de Jésus-Christ ne serait exprimée dans l'Ecriture Sainte que par des textes équivoques, comme le prétendent les Sociniens, la croyance constante des pères, les signes du culte suprême ou de l'adoration rendue à Jésus-Christ, les prières et les cantiques de l'Eglise, suffiraient pour rendre le sens de l'Ecriture indubitable . . . ce que nous disions de la divinité de Jesus-Christ est applicable à chacun de nos dogmes en particulier."

23. *Pluche. Ibid.* S. 145. Diese Gleichartigkeit des Kultus dient als Beweis für die Unveränderlichkeit des Glaubens. Vgl. u. a. *Instruction Pastorale de Monseigneur l'Evêque de Langres sur l'Excellence de la Religion.* 1786. S. 144: „En maintenant la croyance, ils (sc. les rites) la répandent, ils la perpétuent, ils en préviennent l'altération. Ils sont parmi nous des monuments toujours subsistants, et sans cesse renouvelés des vérités que nous professons." Vgl. auch: *Bergier. Dictionnaire Théologique.* Art: *Doctrine* „Cette doctrine est entièrement liée aux cérémonies de l'Eglise, aux pratiques du culte public; ces cérémonies sont dans le fond, une profession de foi. Il est donc impossible que la doctrine change, sans que le culte extérieur s'en ressente, et celui ci ne peut changer sans que l'on s'en aperçoive."

24. *Pluche. loc. Cit.* S. 166. Vgl. auch: *Bergier. La Certitude des Preuves du Christianisme.* 2. Teil. S. 176ff. „Par les fêtes que nous célébrons, nous professons l'un après l'autre tous les articles du Symbole. Nos autels et nos Eglises, nos prières et nos usages, nos chants et nos cérémonies, sont autant de monuments anciens, uniformes, universels, incontestables de tous les articles de notre foi: livre ouvert à tous les yeux, intelligible dans toutes les langues; chaîne inébranlable, ou plutôt tissu que rien ne peut rompre. . . . Un Catholique sans l'usage des lettres, ne sera pas sans doute assez habile pour dresser lui-même la chaîne des faits que nous venons de présenter et en rendre raison; mais il n'est pas moins vrai qu'il croit ces faits essentiels, sur la foi des monuments placée sous ses yeux. Il sait que sa Religion vient de Jésus-Christ et des Apôtres, comme il sait que son héritage vient de ses pères; il croit que le Pape est le successeur de S. Pierre, comme il croit que Louis XV est le successeur de nos Rois et notre Souverain légitime; il est persuadé de la soumission qu'il doit à son Evêque, comme de celle qu'il doit au Gouverneur de sa Province; il donne sa confiance à son Curé, comme il la donne à un Notaire, à un Juge, à un Officier public. Il a donc de sa Religion la même certitude qu'il a de tous les devoirs et de tous les liens de la société."

IV. BÜRGERTUM UND VOLK

1. KOLLEKTIVES GLAUBENSERLEBNIS UND INDIVIDUELLE ZUSTIMMUNG

25. *Bossuet. Conférence avec M. Claude sur la Matière de l'Eglise.*

26. *Bergier. Dictionnaire de Théologie.* Art: *Foi*: Vgl. auch u. a. *Feu Joly de Chouin.* Bischof von Toulon, *Instructions sur le Rituel.*

Bd. III. S. 6ff. „La Foi actuelle se divise encore en Foi implicite et en Foi explicite. On croit une vérité d'une foi implicite, lorsque ne la connaissant pas en elle même, on adhère cependant à une autre vérité qui la renferme. Croire, par exemple, que la Foi de l'Eglise est vraie, c'est croire tout ce que croit l'Eglise, dit S. Thomas. Celui qui croit tout ce que l'Eglise croit et qui est prêt de croire en particulier tout ce qu'elle lui proposera, est censé croire d'une foi implicite toutes les vérités de la Foi que l'Eglise croit, quoiqu'il y en ait plusieurs dont il n'a jamais ouï parler. On croit à une vérité d'une Foi explicite, lorsqu'on la croit en particulier, et qu'on y adhère, en la considérant en elle même. Celui, par exemple, qui sait que Dieu a révélé qu'il y a un Purgatoire, et qui en réflechissant sur cette vérité y adhère, la croit alors d'une foi explicite. Cette Foi peut être distincte, comme elle l'est dans les Docteurs; ou confuse, comme elle l'est le plus souvent dans le commun des hommes." In einem *Dictionnaire théologique portatif* (Art: *Foi*) finden wir folgende Begriffsbestimmung der Fides implicita und explicita: „La Foi implicite est la croyance de tous les articles de Foi, à les considérer tous en général. La Foi explicite est la croyance de ces mêmes articles, à les considérer tous en particulier."

27. Vgl. *Bergier. Op. Cit.* Art: *Implicite.*

28. *Ibid.* Art: *Foi.* Vgl. auch *Joly de Chouin. Op. Cit.* Der Bischof führt zunächst aus, daß der Katholik nicht alle Glaubensartikel explizite glaubt: Bd. III. S. 8: „. . . Nous disons que pour être sauvé, il n'est pas nécessaire à chaque chrétien . . . de croire en partisulier, et d'une foi explicite tous les articles de foi, ni de les savoir tous. Il suffit qu'il soit instruit de certains articles principaux en particulier, lesquels il doit croire d'une foi distincte et explicite: qu'il croie en général et d'une foi implicite, toutes les vérités que Dieu a révélées à son Eglise, parceque c'est Dieu qui les a révélées, et qu'il soit disposé à les croire en particulier lorsque l'Eglise les lui proposera comme tout chrétien y est obligé." Diese fundamentalen Glaubensartikel muß der Katholik glauben, wenn er der ewigen Verdammnis entgehen will. Das ist auch die Meinung von *Collet. Traité des devoirs d'un Pasteur.* S. 265: „On sait que pour se réconcilier avec Dieu, et pour participer au mystère de son amour, il faut savoir les articles capitaux de la foi, et qu'il y en a, dont la connaissance explicite est nécessaire de nécessité de moyen." Eine Aufzählung der Glaubensartikel, die explizite geglaubt werden müssen, gibt der Verfasser des *Dictionnaire théologique portatif.* Art: *Foi*: „On est obligé de croire explicitement les premiers et principaux Mystères de notre croyance qui sont des articles de Foi. Ainsi, tous ceux qui ont l'usage de la raison sont obligés de savoir tous les articles du Symbole des Apôtres, du moins quant à la substance, et les Commandements de Dieu et de l'Eglise, sous peine de péché mortel. Quant aux autres vérités, moins clairement connues des simples fidèles, on est obligé de les croire en général, c'est à dire, d'être disposé à les croire, et dans la préparation du cœur. Les articles de Foi que tous les Chrétiens généralement sont obligés de savoir, sont les Mystères de la Très-Sainte Trinité; de l'Incarnation du Verbe; de

la Rédemption des Hommes, par J. C; les vérités contenues dans le Symbole des Apôtres; les Commandements de Dieu et de l'Eglise; le nombre des Sacrements, leur nature, et leurs effets, surtout ceux du Baptême, de l'Eucharistie, et de la Pénitence."

Damit ist das umschrieben, was der Laie von der katholischen Lehre wissen muß. Vgl. dazu: *Le Père Daniel de Paris, capucin, Conférences théologiques et morales . . . à l'usage des missionnaires . . .* Bd. I. 1753. *7eme Conférence de la Foi*: „Vous demandez . . . s'il est nécessaire de savoir distinctement tous les articles de la foi; et s'il ne suffit pas pour être sauvé de dire en général: je crois tout ce que l'Eglise croit. Je réponds que ce n'est point assez pour un chrétien de croire en général et confusément tout ce que l'Eglise croit, sans se soucier de savoir en particulier quelles sont les vérités qu'elle nous propose, pour être crues. Il est vrai que le commun des fidèles, qui ne sont ni Pasteurs, ni Docteurs pour instruire les autres, ne sont pas obligés d'entrer dans les subtilités de l'Ecole pour connaître à fond les mystères, et pour en savoir discuter contre les partisans de l'erreur . . ." Für den Laien genügt es, daß er sich der Autorität der Kirche unterwirft. „Il suffit qu'il croit fermement et avec une humble soumission, puisque l'Eglise l'en assure, sans qu'il en doive demander ni le Comment, ni le Pourquoi . . ." „Mais il est vrai aussi", fährt der Verfasser fort, „que tout chrétien est obligé de savoir, au moins en substance, les principaux articles de notre foi, pourvu qu'il n'en veuille pas examiner les raisons, ni pénétrer comment toutes ces choses sont possibles." Nun lassen sich aber auch wieder innerhalb der Laienwelt Gradabstufungen denken, je nachdem das Wissen um die katholische Lehre und die entsprechende Fides explicita mehr oder weniger ausgebildet sind. Vgl. dazu: *Joly de Chouin: Op. Cit.* Bd. III. S. 11: „Quoique tous les Chrétiens, qui ont l'usage de la raison, soient obligés de nécessité de moyen de croire explicitement quelques vérités, et tenus de nécessité de précepte d'en croire quelques autres, tous ne sont pas obligés de les savoir également. La connaissance distincte des Articles de la Foi doit être plus ou moins grande, selon l'état, la profession, le caractère d'esprit, et les autres circonstances où se trouvent les fidèles. Il est difficile de déterminer au juste et certainement, quel est le degré de connaissance distincte, nécessaire pour chacun.."

In dem letzten Satze gibt sich eine gewisse Verlegenheit kund, die für die Theorie der fides implicita und explicita, wie sie besonders im XVIII. Jahrhundert gemäß der ihr zugrunde liegenden rein intellektuellen Einstellung den Glaubensartikeln gegenüber, weiter entwickelt worden ist, kennzeichnend bleibt. Es soll dem einzelnen Gläubigen vorgerechnet werden, was er zu glauben hat, wobei das Wesentliche des katholischen Glaubenserlebnisses eben gar nicht getroffen wird. Gegenüber dem kollektiven Glaubensvorgang wird ein Bezirk bewußten Wissens und individueller Zustimmung abgegrenzt und damit das Glaubensproblem im Grunde so gestellt, wie es weit mehr der Geistesverfassung des gebildeten Bürgertums als der des gläubigen Volkes entspricht.

Dies ist hier zunächst für uns das Wesentliche an der Lehre der fides implicita und explicita. An einer anderen Stelle wird dann auszuführen sein, wie diese Lehre es gestattet, zu einer sehr toleranten Haltung gegenüber Nichtkatholiken oder auch gegenüber Katholiken mit nur geringem Glaubenseifer zu gelangen, sofern man dem Umkreis der explicite zu glauben den Artikel noch weiter einschränkt und andrerseits den Begriff der fides implicita so erweitert, daß es möglich wird auch das als „implicite" geglaubt anzuerkennen, was zunächst in dem, was tatsächlich geglaubt wird, gar nicht enthalten zu sein scheint. Die vorsichtige Fassung einer Stelle bei *Joly de Chouin* (*Op. Cit.* Bd. II. S. 9) kann wenigstens auf die Probleme, die sich hier stellen können, hinweisen: „Aussi est-ce le sentiment le plus commun parmi les théologiens, que depuis la promulgation de l'Evangile, nul adulte ne peut être sauvé, sans la Foi explicite des Mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption"

29. *Censure de la Faculté de Théologie de Paris contre le livre qui a pour titre: l'Emile ou de l'Education.* 1762.

30. *Pelvert Lettres d'un Théologien à M. . . .*, où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les Incrédules. 1776. S. 142f. Vgl. auch. *Nouvelles Ecclésiastiques*, 1770. 5. September (Auszug aus dem bereits erwähnten *Traité de la Foi des Simples*) „. . . il faut que l'autorité leur (sc. aux simples fidèles) tienne lieu de raison; et que ce soit à elle à répondre pour eux et les défendre. La foi donc qui est très raisonnable pour l'Eglise, l'est aussi pour ceux qui se reposent sur elle. Les lumières de l'Eglise ne sont pas dans l'esprit de chaque particulier, mais elles sont pour chaque particulier. Les appuis de son autorité ne sont pas aperçus de tous, comme l'Eglise les aperçoit; mais cette autorité avec tous ses appuis sont pour tous. Chaque particulier n'est pas en état de se défendre; mais l'Eglise qui est en état de se défendre, les défend en se défendant elle même. Sa science et tout ce qu'elle a reçu de dons vaut pour tout le Corps et chaque membre en jouit par l'union qu'il a avec le corps . . ."

31. *L'Abbé Fleury. Grand Catéchisme historique. Werke.* 1837. S. 434.

32. *Réguis. Op. Cit.* Bd. I. S. 73f.

33. *Henry-Marie Boudon. La Science sacrée du Catéchisme.* Ausg. von 1749. S. 16f. Boudons Schriften, die im XVIII. Jahrhundert erschienen sind, wurden auch im XVII. Jahrhundert noch häufig gelesen und zitiert. Vgl. über ihn *Collet. Traité des Devoirs d'un Pasteur . . .* S. 65f.: „Il est vrai que son style négligé donnerait beau jeu aux Aristarques du temps; mais il est vrai aussi que les Ouvrages de ce vertueux Prêtre se soutiennent et se réimpriment tous les jours; qu'au jugement d'un des plus grands Evêques du royaume, il est très peu de livres où l'esprit de Dieu se trouve avec plus de plénitude."

34. *Caraccioli. La Religion de l'Honnête Homme.* 1766. S. 212.

35. *Boudon. De la Sainteté de l'Etat Ecclésiastique.* Ausgabe von 1765. S. 181.

36. *Ibid.* S. 358.

37. *Champion de Pontallier. Le Théologien Philosophe.* 1786. Bd. I. S. 130.
38. *Boudon. La Science sacrée du Catéchisme.* S. 82.
39. *Boudon. De la Sainteté de l'Etat Ecclésiastique.* S. 174f.
40. *Boudon. La Science sacrée du Catéchisme.* S. 78f.
41. *Boudon. De la Sainteté de l'Etat Ecclésiastique.* S. 176.

2. GLAUBE UND ABERGLAUBE

42. *Grivel. Théorie de l'Education.* 1783. Bd. III. S. 136.
43. *Bossuet. Discours sur l'Histoire Universelle.*
44. *Molinier. Sermons choisis sur les Mystères ...* 1730. Bd. I. S. 248.
45. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 218.
46. *Ibid.* Bd. V. S. 243f. Schon Bourdaloue klagt darüber, daß die Freigeister seiner Zeit sich mit Vorliebe die frommen Übungen und Bräuche des katholischen Volkes zum Ziele ihrer Angriffe wählen. (*Bourdaloue. Pensées . . .* Bd. I. S. 244): „Un point qui n'est de nulle conséquence, et où la religion ne se tient aucunement intéressée, un petit exercice de piété, une cérémonie, une coutume qui les choque, et qu'une louable simplicité des peuples a introduite, c'est là dessus qu'ils lancent tous leurs traits et qu'ils déploient toute leur éloquence." Der gebildete Laie hält sich von derartigen Gebräuchen möglichst fern. „Parmi les catholiques romains," sagt Voltaire, „il y en a de plus éclairés que leurs ancêtres, qui ont renoncé à beaucoup de ces usages autrefois sacrés; et ils se défendent sur les autres qu'ils ont conservés, en disant: ils sont indifférents et ce qui n'est qu'indifférent ne peut être un mal." (Vgl. *Voltaire. Dictionnaire philosophique.* Art: *Superstition.* Sektion V.) Auch unter den Geistlichen finden sich übrigens manche, die das Volk davor warnen, solchen Gebräuchen allzu großen und ausschließlichen Wert beizulegen. So *Réguis. Op. Cit.* Bd. II. S. 150: „Sonner les cloches pour écarter les orages, faire des processions, des bénédictions, des neuvaines dans les calamités publiques, vous aimez tout cela, mes enfants, et en effet, tout cela est bien. Mais croyez-vous de bonne foi que la dévotion consiste dans toutes ces choses, et que toutes ces pratiques soient agréables à Dieu, si vous ne vous mettez point en peine d'ailleurs de garder ses commandements? Eh! Que signifient vos voeux, vos pélerinages, vos confréries, vos processions, les croix que vous plantez dans vos champs, le pain, le sel, les herbes que vous faites bénir, et d'autres pratiques semblables, si vous ne travaillez point d'ailleurs à corriger vos défauts, et à dompter vos inclinations vicieuses? . . ." Réguis meint auch, daß das beste Mittel für das Volk, den Spott der „honnêtes gens" von sich abzuwenden, eben darin bestände, durch einen sittlichen Lebenswandel kund zu geben, daß man auch innerlich ein guter Christ sei. Vgl. *Ibid.* Bd. II. S. 152. „Si tous les Chrétiens qui s'adonnent aux exercices de la piété, se conduisaient de la sorte, nous n'aurions pas la douleur de voir la dévotion tournée en ridicule, par ce qu'on appelle les honnêtes gens, suivant le langage du monde."

47. *Philipon de la Madelaine. Vues Patriotiques sur l'Education du Peuple, tant des villes que des Campagnes.* 1783. S. 235f.

48. *Ibid.* S. 239.

49. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. 232f. Aus den Predigten von Réguis gewinnen wir ein recht anschauliches Bild des Lebens des katholischen Volkes im XVIII. Jahrhundert, das zum Entsetzen der Geistlichen zwischen rein weltlicher Ausgelassenheit und religiöser Erbauung kaum einen Unterschied zu kennen scheint. Wir führen hier noch einige Stellen an, um dieses zu verdeutlichen und zugleich auch um zu zeigen, wie die Kluft zwischen Bürgertum und Volk sich in religiös-kirchlicher Hinsicht immer mehr erweitert und dadurch der Klassenunterschied überhaupt immer stärker hervortritt.

Nach einigen Bemerkungen über die Pharisäer führt *Réguis* folgendes aus: (*Op. Cit.* Bd. VI. S. 209f.). „Nous sommes pires à bien des égards: chrétiens de bouche, païens de cœur, avec une croyance toute opposée aux erreurs et aux folles superstitions de nos pères, nous ramenons dans le sein de la vraie religion, les désordres des siècles idolâtres: ce qui paraît surtout dans la manière dont nous célébrons nos fêtes, qui ne ressemble malheureusement que trop à la manière dont les païens célébraient les leurs: tout est saint dans le christianisme, comme tout y est vrai, et nos fêtes, par conséquent sont toutes saintes; il faut donc les célébrer dans la sainteté: le faisons-nous? Ah! mes chers Frères: il n'est rien sur quoi les ennemis de l'Eglise puissent nous faire des reproches plus justes et plus sanglants." *Réguis* vergleicht die Mitglieder seiner Gemeinde mit den Heiden und findet, daß der Vergleich kaum zu ihren Gunsten ausfällt (Bd. VI. S. 223f.). „Quelle honte! mes chers Paroissiens, quel scandale dans l'Eglise de Dieu! Nous célébrons nos fêtes à peu près comme les païens célébraient les fêtes qu'ils avaient établies pour honorer leurs fausses divinités, avec cette différence néanmoins, que les païens étaient en ce bien plus conséquents que nous; j'ai presque dit plus raisonnables: car enfin, il était naturel, il était juste de célébrer par les excès du vin, et par toutes les folies qui en sont la suite, la fête de celui que l'on regardait comme le Dieu des buveurs, et le patron des ivrognes." Demgegenüber hebt er den christlichen Charakter der kirchlichen Feste hervor. (*Ibid.* 224f.): „Mais les mystères adorables que nous célébrons, la vie et les vertus des Saints que nous honorons, ont-ils le moindre rapport avec la vanité, la dissipation, les divertissements, la joie toute charnelle, qui sont la seule chose par où la plupart des Chrétiens distinguent les fêtes d'avec les autres jours . . . La mortification de Jésus-Christ et des saints, a-t-elle quelquechose de commun avec vos divertissements, vos repas, votre intempérance, votre ivrognerie et toutes les dissolutions à quoi vous êtes particulièrement livrés les jours de fête? Qu'y a-t-il de commun entre l'objet sacré de ces fêtes et les choses à quoi vous les employez? Qu'y a-t-il de commun entre le chant de l'Eglise et vos chansons toutes profanes? entre les cérémonies de l'Eglise et vos jeux, vos danses, vos courses, vos folies?" Am schlimmsten steht es mit dem Verhalten des Volkes nach Abschluß der festlichen Handlung. (*Op. Cit.* Bd. VI. S. 227):

„Ce même peuple, qui vient de célébrer ici une fête toute sainte, va sur le champ, célébrer dans les rues, dans les places publiques ou ailleurs, des fêtes profanes et toutes païennes. Après avoir chanté ici les hymnes, et récité les prières que l'Eglise met dans la bouche de ses enfants, ils s'en vont chanter d'autres hymnes, et je ne sais quelles folies que le démon met dans la bouche des siens." So scheint es ihm, daß die kirchlichen Feste eigentlich mehr Schaden als Nutzen stiften. (*Op. Cit.* Bd. 2. S. 255): „Ne semble-t-il pas aussi que les fêtes ne soient multipliées que pour multiplier vos péchés, multiplier vos ivrogneries et vos débauches, multiplier vos danses et vos impudicités, multiplier vos jurements, vos querelles, vos profanations, vos scandales?" Vgl. auch die Ausführungen *Henry-Marie Boudons* (*De la Sainteté de l'Etat Ecclésiastique.* S. 344ff.). „Combien d'irrévérences se commettent dans la campagne aux Processions des Rogations, par les disputes qui y arrivent, quand les Processions de plusieurs Paroisses vont dans un même lieu, à qui y sera les premiers; à sonner les cloches, comme nous l'avons remarqué autre part; à badiner les garçons avec les filles; à partir du lieu d'où l'on sort avant le jour; les Processions même les plus saintes ne sont pas exemptes d'irrévérences: comme celle où l'on porte le Corps adorable du Sauveur. Vous verrez une multitude de personnes qui précèdent, parlant les unes avec les autres, et plusieurs de celles qui suivent dans le même désordre . . . Il se trouve même des pays où l'on prend exprès des gens ou fous, ou qui agissent d'une manière ridicule à la Procession, faisant ainsi d'une chose sainte une véritable Comédie . . . . . Le démon a encore suggéré quantité d'abus dans les pélerinages. Plusieurs y vont pour s'y divertir, et y commettent des insolences. L'esprit de Dieu y a peu de part, et l'esprit de la nature corrompue y règne. Je sais des lieux où l'affluence des peuples est si extraordinaire, que les hotelleries et autres maisons ne les peuvent contenir. L'on couche pêle-mêle, les hommes avec les femmes en des cloîtres, ou dans la campagne; et il en arrive des désordres que je n'oserais nommer, et dont j'ai une connaissance assurée. Ordinairement dans ces jours où le concours des peuples est si nombreux, il y a peu de dévotion, et à peine peut-on s'appliquer à Dieu, à raison de la foule dont l'on est pressé de toutes parts."

Was den Nutzen oder den Schaden der *Confréries* in besonderem anbetrifft, so gehen die Urteile der Geistlichen darüber auseinander. Vgl. *Joseph Lambert. Instructions courtes et familières pour tous les Dimanches et les principales Fêtes de l'année, en faveur des Pauvres et particulièrement des gens de la Campagne.* 3. A. 1723. S. 752: „La superstition, l'illusion ont été jusqu'à assurer qu'il suffisait de se mettre d'une Confrérie, ou de porter quelque signe qui marquât cette association, pour assurer son salut. On entre dans ces dévotions d'autant plus aisément qu'il en coûte peu à la nature, et qu'il n'est pas nécessaire pour en venir là de livrer de grands combats." Vgl. im übrigen *Collet. Traité des Devoirs d'un Pasteur* . . . S. 155f.: „Je sais qu'il s'y trouve (sc. dans ces pieuses associations) quelquefois des abus: mais, outre qu'il s'en

trouve aussi dans l'usage des Sacrements, il ne faut pas ruiner le fonds à cause des mauvaises racines qui s'y mêlent avec les bonnes."

50. *L'Alambic Moral ou Analyse raisonnée de tout ce qui a rapport à l'Homme.* 1773. Art: *Superstition.*

51. *Lamennais. Werke.* Bd. V. S. 46. *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France.*

52. *Massillon. Werke.* Ed. Lefèvre. Bd. I. S. 88.

53. *De la Chalotais. Essai sur l'Education Nationale . . .* 1763. Vgl. *Massillon.* Bd. I. S. 324f. „La fréquentation régulière des sacrements, les devoirs de la paroisse, les prières communes et domestiques, la visite des lieux de miséricorde, le zèle pour les entreprises de piété, certaine régularité dans la parure, l'assistance journalière aux mystères saints, la sanctification des jours solennels, le respect pour les lois de l'Eglise, l'exactitude à observer certaines pratiques saintes: tout cela on veut que ce soit la religion du peuple: on n'y trouve pas assez d'élévation et de force: on voudrait une religion qui fît des philosophes, et non pas des fidèles." Der gebildete Laie steht auch den kirchlich sanktionierten Bräuchen überhaupt skeptisch oder ablehnend gegenüber und überläßt dies alles am liebsten dem Volke. Vgl. *Ibid*: „D'ailleurs, vous regardez les saints usages que la foi de tous les siècles, que la piété de tous les Justes, que les règles de la religion rendent si respectables; vous les regardez comme des pratiques populaires, et trop peu sérieuses pour des hommes d'un certain caractère."

54. *Brief eines Pfarrers aus Salagnon bei Bourgoin im Dauphiné.* 1790. 25 Mars. *Archives Nationales.* D. XIX, 48 (*Comité Ecclésiastique*). Der Brauch, um den es sich dabei handelt, wird folgendermaßen gekennzeichnet: „Les curés de campagne de quelques diocèses sont dans l'usage d'aller une ou deux fois l'année chez les paroissiens pour leur demander une portion de leurs grains et de leurs vendanges, pour avoir, disent-ils, préservé leur récolte de la grèle par la lecture quotidienne, dans le courant de l'été, qu'ils font avant de commencer la messe, de la passion de Notre Seigneur. Ils couvrent la honte de cette mendicité par le nom qu'ils lui donnent de quête ou de passion. Mais cette pratique a le plus mauvais effet. Elle est pour la classe éclairée de la société une matière de plaisanterie et de dérision . . ."

3. DIE BEIDEN WELTEN

55. *Massillon. Werke.* Bd. II. S. 32. Massillon fährt dann fort: „On forme des doutes sur ces flammes éternelles que la justice divine a préparées à l'impudique et à l'impie: on veut entrer dans les desseins de Dieu sur les destinées des hommes; et par des idées tout humaines de sa bonté, réformer ce qu'ils ont, ou d'effrayant, ou d'incompréhensible: on ose examiner si nous pouvons être les héritiers de la faute ou du châtiment de nos pères; et si notre profonde corruption n'est pas l'ouvrage de la nature, plutôt que du péché." Vgl. auch *Ibid.* Bd. I. S. 83: „Les mystères de la religion qui nous passent, nous révoltent:

nous réformons tout, nous doutons de tout; nous voulons que Dieu pense comme l'homme."

56. *Elisée. Sermons.* 1785. Bd. I. S. 23. Vgl. auch: *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 143. *Sermon sur la Vérité de la Religion.* „Des personnes, même dans un sexe où l'ignorance sur certains points devrait être un mérite, où la politesse et la bienséance du moins voudraient qu'en sachant on affectât d'ignorer, des personnes qui connaissent mieux le monde que Jésus-Christ, qui ne savent pas même de la religion ce qu'il faut en savoir pour régler leurs mœurs, font les difficiles, veulent être éclaircies, craignent d'en trop croire, ont des doutes sur tout, et n'en ont point sur leurs misères et sur l'égarement visible de leur vie."

57. *Molinier. Op. Cit.* Bd. I: *Sermon sur la Vérité de la Religion chrétienne.* Diese Argumentation findet sich häufig bei den Apologeten der katholischen Religion. Vgl. u. a. *Dictionnaire anti-philosophique . . . par M. . . .* 1769. Art: *Foi:* „Les Miracles de Moïse, de Jésus-Christ, des Apôtres, des Martyrs, et de toute l'Eglise, durant plusieurs siècles, sont clairs, convaincants, indubitables. Il faut vouloir combattre le sens commun pour y résister . . ." Es wird später noch ausführlich von dem tatsächlichen Wert dieser Argumentation für den gebildeten Laien die Rede sein. Hier handelt es sich nur darum, darauf hinzuweisen, wie gerade der Wunderglaube sich in allen seinen Formen für den aufgeklärten Bürger als etwas darstellt, was ihm als gebildeten Menschen nicht frommt und wie er darin einen neuen Anlaß findet, seine Andersartigkeit dem Volke gegenüber zu betonen. Wenn die Prediger demgegenüber immer wieder die Vorzüge des schlichten Glaubens preisen, so können alle ihre Bemühungen in dieser Hinsicht nichts fruchten, weil es eben von vornherein als vergeblich erscheinen mußte, den Differenzierungsprozeß des Bürgertums aufhalten zu wollen. So wenn Massillon sagt (*Sermon pour le Jour de Saint François de Paule*): „Car, mes Frères, quelle est aujourd'hui la fausse délicatesse du siècle sur les évenements qui tiennent du prodige! On laisse, hélas! au peuple la simplicité et la candeur: la religion de ceux qui se piquent de raison, est une religion de raffinements et de doutes; et l'on se fait un mérite d'être difficile; comme si le royaume de Dieu venait avec observation. Ce n'est pas que je veuille ici donner du crédit aux superstitions, ni autoriser tout ce que le zèle bon, mais peu éclairé, des siècles passés a laissé glisser de faux dans l'histoire de nos saints: mais je suis touché que sous prétexte de bon goût, on tombe dans le libertinage d'esprit; et qu'en s'accoutumant à douter des faits indifférents, on doute tôt ou tard des nécessaires. La simplicité, Messieurs, est inséparable de la foi chrétienne; il est beau même de se tromper quelquefois pour avoir voulu être plus religieux et plus docile: les plus grands hommes de la religion ont été des enfants sur les matières du salut."

58. *Trublet. Essais sur divers Sujets de Littérature et de Morale.* 2. A. 1737. S. 429.

59. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 142.

60. *Ibid.* S. 88.

61. *Molinier. Op. Cit.* Bd. I. S. 264. Für eine Aktualisierung des Wunders tritt die jansenistische Zeitschrift *Nouvelles Ecclésiastiques* ein. Vgl. u. a. die Nummer von 1770. 21 Novembre, wo im Anschluß an einem *Avertissement du Clergé de France* folgendes ausgeführt wird: „Le clergé gémit avec raison des affreux progrès de l'incrédulité. Mais peut-on concevoir qu'il néglige, au point qu'il le fait, les armes puissantes que Dieu lui présente . . . Nous parlons des guérisons miraculeuses opérées par le Saint Sacrement depuis quelques années . . . Ce mépris de l'épiscopat pour le surnaturel, dans une religion qui est elle même toute surnaturelle, et qui n'a triomphé du monde entier que par le surnaturel, n'est pas compréhensible. On aime mieux raisonner, opposer à l'incrédulité des dissertations . . ." Über die Bedeutung, die das Wunder in der Entwicklung des Jansenismus gehabt hat, wird noch später zu reden sein.

62. *Fumel. Instruction Pastorale de Mgr. l'Evêque de Lodève sur les Sources de l'Incrédulité du Siècle.* 1765. S. 5.

63. *Censure de la Faculté de Théologie de Paris contre de Livre qui a pour titre: De l'Esprit.*

64. *Lefranc de Pompignan, evêque-duc de Langres. Instruction pastorale sur l'Excellence de la Religion.* 1786. S. 6.

Vgl. schon *Fleury Discours sur l'Histoire Ecclésiastique.* Ausg. von 1758. S. 16f.: „Il y en a qui n'osent croire ni miracles, ni visions, de peur de paraître trop simples; et si j'avais voulu suivre les avis qui m'ont été donnés, j'en aurais supprimé plusieurs." Doch fügt er sogleich hinzu: „Mais j'ai trouvé des esprits plus élevés, et au-dessus des esprits forts, qui m'ont rassuré. Ils m'ont représenté qu'il n'y a plus de religion, si nous ne lui donnons pour fondement la créance des faits surnaturels; et que ces preuves sensibles de la puissance divine ont converti le monde idolâtre, bien plus que les raisonnements et les disputes. Un véritable Chrétien ne doit donc avoir aucune peine en général à croire les miracles; il n'est question que de la preuve du fait particulier. Ceux que l'Ecriture rapporte, sont au dessus de toute autorité."

65. *Molinier. Op. Cit.* Bd. IV. S. 264.

66. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 356.

67. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 88f. Vgl. auch die bezeichnende Stelle bei *Collet.* (*Op. Cit.* S. 227): „Je ne crois pas même que dans un Panégyrique il soit à propos de dire, au moins avec un certain détail, toutes les vérités que fournit l'histoire de son Héros. Dans le siècle où nous vivons, il faut presque avoir honte d'annoncer ce que Dieu n'a pas eu honte de faire. On gagnera plus en ne disant rien que de vraisemblable, qu'en exposant le vrai réel, mais difficile à croire, aux railleries de l'impiété et du libertinage." *Collet* glaubt, daß das Mißtrauen gegenüber den Wundern sogar auf das Land übergreift: „Je suppose qu'il se trouve quelquechose de ces deux défauts dans les campagnes. Je voudrais bien me tromper: mais il n'est que trop sûr que l'air de la Capitale se répand à grands flots dans les provinces: s'il n'y fait pas des Philosophes, il y fait des gens aussi corrompus qu'eux."

68. *Beauvais. Werke.* Bd. IV. S. 346. Ausg. 1807.
69. *Caraccioli. Op. Cit.* S. 169.
70. *Ibid.* S. 224.

71. *Molinier. Op. Cit.* Bd. I. S. 161. „. . . Et vous nous reprochez la foi comme une crédulité populaire," ruft *Massillon* aus. (*Werke.* Bd. I. S. 170.) *Bourdaloue* beschreibt den Ungläubigen seiner Zeit mit folgenden Worten (*Sermon sur la Religion chrétienne*): „. . . Craignant toujours d'avoir trop de facilité à croire, et ne craignant jamais de n'en avoir pas assez; se défendant sur ce point, de la simplicité, comme d'un faible, et ne pensant pas à se défendre d'un autre faible encore plus grand, qui est l'opiniâtreté; en un mot, évitant comme une petitesse de génie ce qui serait équité à l'égard de la foi, et prenant pour force d'esprit ce que j'appelle entêtement contre la foi." Eine anschauliche Schilderung, wie sich die Abwendung vom Glauben in den Gemütern der gebildeten Laien vollzieht, finden wir in den *Lettres Instructives sur les Erreurs du Temps.* 1722. S. 255ff.: „D'abord on commence par affecter une orgueilleuse incrédulité à l'égard de tout ce qu'on raconte de plus édifiant, lorsqu'il tient quelquechose du surnaturel et du merveilleux; et sans vouloir examiner, si cela est appuyé sur les témoignages dignes de foi, on s'en moque comme d'une ridicule chimère d'un cerveau creux, laquelle ne peut trouver créance que dans l'esprit du simple peuple ou des petits enfants. Animé de cet esprit de superbe, et de ce vain désir de s'élever au dessus des sentiments vulgaires, on écoute avec plaisir, on lit avec avidité la critique que l'on a faite de certaines anciennes traditions reconnues des Fidèles pour véritables depuis plusieurs siècles. Les plus faibles raisons des critiques paraissent merveilleuses et incontestables, et l'emportent aisément sur la créance commune de la vénérable antiquité; et quoique ces histoires soient souvent autorisées par l'usage de l'Eglise, qui les fait lire dans les légendes de son office, on ne se fait aucune peine, on se fait même une gloire de les rejeter, comme des fables, auxquelles une grossière ignorance a donné cours. Ordinairement on n'en demeure point là. Devenu plus hardi, on fait mille raisonnements téméraires sur la vie de certains Saints. On doute même si jamais ils ont paru dans le monde, et sur ce doute, on les efface hardiment du calendrier."

72. *L'archevêque de Toulouse. Considérations sur les Limites de la Puissance spirituelle et de la Puissance civile.* In Barruels *Collection écclésiastique.* 1791. Bd. II. S. 476.

73. *Jauffret. De la Religion à l'Assemblée Nationale.* S. 4f. *Coyer* in seinem *Plan d'Education publique* (1770) behauptet: „Il n'est pas nécessaire, il serait inutile de vouloir prouver le christianisme aux gens de la campagne, comme aux conducteurs de la nation. C'est bien ici le cas de dire la foi du charbonnier." Vgl. auch: *Mémoire: sur un Ouvrage ayant pour titre: Ordonnance et Instruction pastorale de Monseigneur l'Evêque de Soissons . . .* 1763. S. 159f.: „Grâce à Dieu, elle (sc. l'irréligieuse philosophie) n'a pas encore pénétré dans les campagnes; ceux qui les habitent sont pour la plupart de bonnes gens qui aiment Dieu, et qui le cherchent dans la simplicité de leur cœur . . .

On y aime son Eglise, et on aime à la voir décorée, et que les saints offices s'y fassent avec décence. On veut y avoir un maître d'école qui conduise les enfants au catéchisme, et qui lui même soit en état de l'enseigner. On y est zélé pour les confréries, dans lesquelles on est enrôle, et il y règne parmi eux une pieuse émulation."

74. *Die Gemeindemitglieder von Landemont im Bas Anjou an die Assemblée Nationale.* 1789. *Archives Nationales.* D. XXIX, 23. Auch die weiteren Ausführungen dieser Bittschrift sind bemerkenswert. Hier noch einige Auszüge: „. . . De grâces, n'écoutez point ces prétendus philosophes modernes, qui sont assez osés pour nier qu'il y a un Dieu, un paradis et un enfer. Il est bien surprenant que tant de milliers de jeunes gens auxquels on a appris dès leur bas âge qu'il y a un seul Dieu créateur du ciel et de la terre et qui gouverne tout par sa providence, qu'il y a un paradis pour récompenser les bons et un enfer pour punir les méchants, osent dire à présent tout autrement qu'on leur a enseigné avec tant de soins. Qui est-ce donc qui a pu détruire si subitement en eux les premières impressions qu'on leur avait données; il n'y a pas de doute que ce ne soit l'Esprit des Ténèbres, pour tâcher d'en faire ses compagnons des supplices éternels. Dans tous les temps il y a eu des hérésies, et l'évangile dit qu'il faut qu'il y en ait pour confirmer les vrais fidèles dans leur créance. Mais qu'est-ce qu'hérésie? L'hérésie est errer en quelques points de la foi. On ne peut donc appeler hérétiques les prétendus philosophes de nos jours d'autant qu'ils n'errent point en quelques points de la foi, mais qu'ils cherchent comme suppôts de Satan à la saper par les fondements et que pour cet effet, ils ne voudraient plus ni prêtres, ni Eglise . . . hélas! . . . Ces aveugles volontaires ne pouvant être regardés comme hérétiques doivent être regardés comme des incrédules outrés et comme des matérialistes inconcevables que vous devez fuir comme des pestes publiques. Tenez-vous donc, mes très chers frères, fermes dans la foi, suivant l'avis du grand apôtre et pour vous y maintenir ne faites aucune attention à tout ce que vous pourraient dire ces prétendus philosophes . . . Qu'il vous plaise donc, Messieurs les sages réformateurs, vous qui avez été élevés dans la religion catholique, en être les zélés protecteurs. Il peut se trouver parmi vous quelques protestants, mais comme ces Messieurs sont des personnes fort judicieuses et de très bons patriotes, ils ne pourront eux-mêmes s'empêcher de blâmer les idées ténébreuses de ces prétendus philosophes modernes."

75. *Information faite par l'un des juges du tribunal de district de Challans à l'occasion des troubles et insurrections qui ont eu lieu dans plusieurs paroisses du dit district.* 1791. *Archives Nationales.* D. XXIX. 15. Aussage des Vikars von Apremont. Ebenso die Aussage eines Gerbers: „Il raconte qu'un domestique et un charpentier s'écriaient dans la foule que ces Messieurs (sc. les bourgeois) voulaient faire changer le vicaire, qu'ils voulaient de même faire changer la religion et que c'étaient eux qui occasionnaient tous les troubles. Il dit que le reste du peuple tient le même langage."

76. *B. Lambert. Réflexions sur l'état actuel de l'Eglise.* 1787. S. 2.

77. *Gros de Besplas. Les Causes du Bonheur public . . .* 1774. Bd. 2. S. 90.

78. *Bayle. Œuvres diverses.* Bd. I. S. 173.

79. *Réguis. Op. Cit.* Bd. V. S. 80f. Vgl. auch *Lefranc de Pompignan. Op. Cit.* S. 5: „Du haut de la capitale, elle (sc. la contagion de l'incrédulité) a répandu son funeste poison dans nos villes, et s'efforce de l'étendre jusque sur nos campagnes. Son souffle empesté frémit déjà autour de la cabane du pauvre et des ateliers de l'artisan. Encore un moment, et elle y va pénétrer . . ."

80. *Réguis. Op. Cit.* Bd. III. S. 217. Vgl. auch *Ib.* Bd. II. S. 200: „Chez les autres, c'est le talent de tourner en ridicule ce qu'il y a de plus sain et de plus respectable, de répéter ce qu'ils ont lu dans ces misérables brochures qui fourmillent de toutes parts, et dans lesquelles nos beaux esprits prennent à tâche de rassembler toutes les absurdités, toutes les impertinences, toutes les horreurs qu'ils ont trouvées éparses çà et là, comme si notre siècle était l'égoût et le cloaque ou l'on voulût ramasser les ordures de tous les autres."

81. *Réguis. Op. Cit.* Bd. III. S. 430. Vgl. auch die Schilderung der geistigen Entwicklung eines Bauern, der bei einem Städter Diener wird und dann in sein Dorf zurückkehrt, bei *Réguis* (Bd. II. S. 292): „Un jeune homme quitte la charrue et les champs, va se mettre au service dans une grande ville, et tombe malheureusement dans une de ces maisons comme il y en a tant aujourd'hui. Quand il est sorti de chez son père, il était sage et réglé dans ses mœurs, il fréquentait les Sacrements, il était plein de soumission et de respect pour l'Eglise; en un mot, il était Chrétien. Quelques années après, on le voit revenir dans son village avec un air de hauteur et un ton de suffisance qui révolte tout le monde; il parle à tort et à travers sur la Religion et sur les Prêtres; il se moque de la confession et du carême; il se tient debout pendant toute la Messe, et pose à peine un genou à terre au moment de l'élévation; il n'assiste point aux Vêpres, ou s'il y paraît, c'est pour faire voir qu'il est du bel air de ne point rester aux Complies. Il ne parle que de sottises, il se vante d'en avoir fait . . . Bon Dieu! quel changement! . . . Il n'a pas perdu un mot de tout ce qu'il a vu et entendu dans la maison de son maître; il en sait autant que lui, il déraisonne, il blasphème aussi bien que lui, et à tous égards il ne vaut pas mieux."

Über die gegen die Religion gerichteten Argumente und Redewendungen, die damals im Volke im Umlauf waren, finden wir Angaben in einer zeitgenössischen Predigt (*Girard, ancien curé de S. Loup. Les petits Prônes ou Instructions familières principalement pour les Peuples de la Campagne.* 1769. Bd. II. S. 177ff.). „Je ne parle pas de ces discours affreux et pleins de blasphèmes, qui attaquent directement le Créateur, et le culte qu'on lui doit; il est peu de gens assez abandonnés pour en venir à un tel excès; il faut être ou athée, ou absolument endurci. Mais je parle de ces mots imprudents et téméraires; de ces termes peu mesurés, de ces paroles libertines qui attaquent ou directement, ou indirectement la piété et la Religion, et qui sont aujourd'hui si communes parmi les Chrétiens; surtout celles qui attaquent au moins

indirectement les vertus dont nous parlons. Par exemple, on n'attaquera pas directement la parole de Dieu; mais on décriera le prédicateur qui l'a débitée; on en fera des railleries insolentes; on le tournera en ridicule, et par ce moyen on empêchera tout le fruit que la prédication aurait pu faire. On ne s'en prend pas absolument à la dévotion, mais on déclame contre ceux qui en font profession; on les traite d'hypocrites et de bigots; on fait observer avec soin leurs moindres défauts; on les exagère; . . . et par là, on décrie la dévotion, et l'on en détourne ceux qui avaient le dessein de s'y engager. On fait semblant de respecter les commandements de Dieu et les lois de la sainte Eglise, les maximes et les préceptes que l'Evangile enseigne; et en même temps on loue et on approuve les maximes du monde, qui leur sont entièrement opposées. Rien de plus commun que d'entendre dire: que les bienheureux sont les riches et tous ceux qui ont le moyen de passer la vie agréablement; que la pauvreté au contraire est le plus grand mal qui puisse nous arriver, et que les pauvres sont extrêmement malheureux: qu'il n'y a pas du mal de se divertir, de prendre ses plaisirs et de se satisfaire, quand on le peut, pourvu qu'on ne fasse tort à personne. Que les croix, les souffrances et les maladies sont terribles, et qu'il faut les éviter tant qu'on peut; que les honneurs, les charges, les dignités, et les grandeurs du siècle sont ce qui rend une personne recommandable, et que les humiliations ne servent qu'à rendre méprisable et faire ramper dans la poussière . . . On va encore plus loin; on ose dire qu'il suffit d'avoir un bon fond; d'éviter les vices grossiers, criants et scandaleux; de ne pas prendre le bien d'autrui; de ne pas donner dans certains excès indignes de l'honnête-homme; mais qu'au reste, il n'est pas nécessaire de se faire tant de violence; de pratiquer tant de choses difficiles; de se charger de tant de sortes de dévotions; de se gêner continuellement; qu'il faut bien pardonner quelquechose à la jeunesse, et à la faiblesse humaine; que si tout ce que les prédicateurs disent devait être pris à la rigueur, il n'y aurait personne de sauvé; que Dieu ne nous a pas crées pour nous perdre; que J-C. est mort et a répandu son sang pour tous les hommes; que sa miséricorde n'a point de bornes; qu'il ne refusera pas le pardon à l'heure de la mort à ceux qui le lui demanderont. Rien de plus ordinaire que d'entendre de pareils discours . . . Si le temps me le permettait, j'entrerai dans un plus grand détail. Je vous ferais voir des gens qui blasphèment sans le savoir, mais leur ignorance ne les excuse pas. Ils critiquent la conduite du Tout-Puissant; ils blâment la Providence, ils disent que les uns ont tout, tandis que les autres n'ont rien; et que les biens sont très mal partagés . . .

82. *Réguis. Op. Cit.* Bd. I. S. 44. Der Bürger, wie ihn Réguis darstellt, ist vor allem darauf bedacht, sich von der gemeinen Masse zu unterscheiden: „Il regarde avec mépris et comme du haut de sa grandeur, ce pauvre peuple qui assiste avec respect aux saints Mystères" oder: „Il se croit un personnage distingué parcequ'il ne fait pas comme les autres des inclinations, des génuflexions, des prières."

83. *Caraccioli. Op. Cit.* S. 198.

84. *Réguis. Op. Cit.* Bd. I. S. 308f.

V. PRIESTER UND LAIEN

85. *Fénelon. Traité du Ministère des Pasteurs.* Kap. 2. Vgl. auch den Jesuiten *Bourdaloue. Pensées . . .* Bd. II. S. 84f. „Car suivant la figure dont se servait St. Paul sur un autre sujet, et qui ne convient pas moins à celui-ci: de même que dans le corps humain chacun des membres contribue à la bonne constitution du corps, de sorte que tous s'aident au besoin les uns les autres, ainsi dans le corps de l'Eglise devons-nous tous par une sainte unanimité, être tellement liés ensemble, que jamais nous ne permettions qu'on y donne la moindre atteinte, et que nous nous opposions comme un mur impénétrable à tous les coups que l'erreur, l'incrédulité, l'impiété pourraient entreprendre de lui porter. Devoir propre de certains états et de certaines fonctions dans le gouvernement de l'Eglise; mais d'ailleurs, sans nulle différence de fonctions, ni d'états, devoir commun et universel." Ebenso der Jansenist *Quesnel* (*Le Nouveau Testament en français avec des Réflexions morales . . .* Ausg. von 1705. Bd. IV. S. 609): „Tous les enfants de l'Eglise ne sont qu'un seul enfant de Dieu, et qu'un seul corps mystique de J. C., cet Enfant-Dieu qui s'est assujetti par le glaive de sa parole toutes les nations."

86. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1780. 27. Februar.

87. *Lefranc de Pompignan, Evêque du Puy, Défense des Actes du clergé de France concernant la religion, publiée en l'Assemblée de 1765.* S. 247.

88. *J. Candel. Les Prédicateurs français dans la première moitié du XVIII^e siècle.* 1904. S. 527.

89. *Berruyer. Histoire du Peuple de Dieu, depuis la Naissance du Messie.* 1755. Bd. I. S. IV f.

90. *Ibid.* S. CCLXII.

91. *Réguis. Op. Cit.* Bd. V. S. 267f. Vgl. schon *Bourdaloue. Sermon sur le zèle pour l'honneur de la Religion:* „J'appelle scandale d'indifférence, une froideur mortelle et une malheureuse neutralité sur ce qui touche les Intérêts de la Religion. Qu'il s'élève quelque différend sur des questions importantes où la vraie foi est attaquée, des gens demeurent tranquillement à l'écart, et ils ne prennent point, disent-ils, de parti . . ."

92. *Candel. Op. Cit.* S. 99.

93. *Champion de Pontallier. Op. Cit.* Bd. I. S. 128f. Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* S. 664: „L'Eglise est un camp assiégé d'ennemis, et une ville où règne Jésus-Christ . . . le chrétien est un soldat toujours armé de la foi pour le combat, et un citoyen de la Jérusalem céleste qui est étranger partout ailleurs."

94. *Ibid.*

95. *Beurier. Conférences ou Discours contre les Ennemis de notre sainte Religion.* 1779. S. 508.

96. *Ibid.* S. 522.

97. *La Religion chrétienne méditée dans le véritable Esprit de ses Maximes.* 1763. Bd. V. S. 275.

98. *Beurier. Op. Cit.* S. 522f.

99. *L'Abbé Boileau. Pensées choisies.* Neue Aufl. 1718. S. 319.

100. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 357.

101. *Ibid.* Bd. V. S. 205.

102. *Gallois et Gensoné*, envoyés dans les Départements de la Vendée et des Deux-Sèvres, *Rapport à l'Assemblée Nationale.* 1791. 9. Oktober.

103. *Bergier. Dictionnaire théologique.* Art: *Fête.*

104. *Ibid.* Art: *Culte.*

105. *Réguis. Op. Cit.* Bd. II. S. 223. Vgl. auch: *Joseph Lambert. Op. Cit.* S. 774ff. „C'est la maison du Seigneur, c'est la maison de prière, c'est là que vous vous réunissez avec vos frères, que vous joignez vos cœurs et vos voix pour chanter les louanges du Seigneur, et pour demander miséricorde . . . Vous devez savoir que les prières qui se font dans l'Eglise, les prières communes, les prières que l'on offre dans l'assemblée des Fidèles, ont toujours plus de force, que les prières particulières . . . Vous venez à l'Eglise, ce n'est pas pour y penser à vos affaires, pour vous occuper de choses temporelles. Vous venez à l'Eglise au contraire pour vous débarrasser des soins terrestres, et pour vous remplir de la haute Majesté de Dieu à qui vous voulez rendre les hommages qui lui sont dûs."

106. *Réguis. Op. Cit.* Bd. V. S. 99f.

107. *Ibid.* Bd. II. S. 76. Vgl. auch: *Collet. Traité des Devoirs d'un Pasteur qui veut se sauver en sauvant son Peuple.* 1757. S. 54ff. „Le bon Pasteur connaît ses brebis, et ils les connaît jusqu'à être en état de les appeler chacune par leur nom. En effet, il est obligé de les paître comme il faut: il ne peut bien s'en acquitter qu'en leur donnant une nourriture proportionnée à leurs besoins; et pour cela il faut connaitre leurs dispositions, leur tempérament, leurs maladies et surtout celle qui est dominante . . . La connaissance particulière demanderait que le Pasteur fût instruit du bien et du mal, de la vertu et des vices, des occasions de péché où se trouve chacun de ceux qui sont sous sa conduite."

108. *Réguis. Op. Cit.* Bd. I. S. 404f.

109. *Les Héxaples ou les Six Colonnes sur la Constitution Unigenitus.* 1721. Bd. IV. S. 257. und 259.

110. *Réguis. Op. Cit.* Bd. V. S. 247.

111. *Discours philosophique sur l'Importance du Ministère pastoral* 1789.

112. *Avis aux Députés qui doivent représenter la Nation dans l'Assemblée des Etats Généraux.* 1789. S. 57.

Erster Teil

TOD, GOTT UND SÜNDE

I. DIE UMBILDUNG DES RELIGIÖSEN ERLEBNISSES

1. GLAUBENSKRISIS

2. KRISIS DER LEHRE

II. DIE IDEE DES TODES

1. DER TOD ALS MYSTERIUM

Tod und Ewigkeit

1. *Bossuet. Discours aux Filles de la Visitation sur la Mort.*
2. *Bossuet. Préparation à la Mort.*
3. *Bossuet. Discours aux Filles de la Visitation sur la Mort.*
4. *Bossuet. Oraison funèbre de Henry de Gornay.* Die Gegenüberstellung von Tod und menschlicher Größe bleibt ein klassisches Motiv in den Predigten der katholischen Geistlichen. Vgl. u. a. *Le Cousturier,* prédicateur du roi, *Discours prononcés en différentes solennités de piété.* 1764. (*Panégyrique de Saint Louis.*) S. 70f. „Qu'est-ce que cette même grandeur aux yeux de la Foi et de la Religion? C'est une vapeur lumineuse qui se dissipe bientôt et qui passe, après avoir surpris nos regards; c'est une brillante aurore qui s'obscurcit et se perd dans la nuit éternelle; c'est une fleur d'un éclat ravissant qui se sèche le soir sur le tombeau; c'est un fantôme imposteur qui vient se briser contre le terme fatal où tout aboutit et se perd. C'est un rayon de la divinité même qui se peint et qui rejaillit sur ses plus nobles et ses plus vives images ici bas, mais qui s'éclipse et disparaît bientôt pour laisser ceux qu'il éclairait, confondus dans l'ombre de la Mort."
5. *Bossuet. Sermon sur la Mort.*
6. *Nicole. Essais de Morale.* Ausg. von 1753. Bd. IV. S. 57.
7. *Bossuet. Oraison funèbre de Madame Yolande de Monterby.*
8. *Pascal. Pensées.* Ed. Brunschvicg. Vgl. zum Vorhergehenden: *Bossuet. Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche:* „En effet, Chrétiens, qu'attendons-nous? Il n'est pas digne d'un chrétien de ne s'évertuer contre la mort qu'au moment qu'elle se présente pour l'enlever. Un chrétien toujours attentif à combattre ses passions ‚meurt tous les jours' avec l'apôtre: ‚*quotidie morior*'. Un chrétien n'est jamais vivant sur la terre, parcequ'il y est toujours mortifié, et que la morti-

fication est un essai, un apprentissage, un commencement de la mort. Vivons-nous, Chrétiens; vivons-nous? Cet âge que nous comptons, et où tout ce que nous comptons n'est plus à nous, est-ce une vie? Et pouvons-nous n'apercevoir pas ce que nous perdons sans cesse avec les années? Le repos et la nourriture ne sont-ils pas de faibles remèdes de la continuelle maladie qui nous travaille? Et celle que nous appelons la dernière, qu'est-ce autre chose, à le bien entendre, qu'un redoublement, et comme le dernier accès du mal que nous apportons en naissant?" Vgl. auch: *Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre*, duchesse d'Orléans, in der Bossuet das Motiv „vanitas vanitatum" in verschiedenster Weise variiert: „Ce texte, qui convient à tous les états et à tous les évènements de notre vie, par une raison particulière devient propre à mon lamentable sujet; puisque jamais les vanités de la terre n'ont été si clairement découvertes, ni si hautement confondues. Non, après ce que nous venons de voir, la santé n'est qu'un nom, la vie n'est qu'un songe, la gloire n'est qu'une apparence, les grâces et les plaisirs ne sont qu'un dangereux amusement; tout est vain en nous, excepté le sincère aveu que nous faisons devant Dieu de nos vanités, et le jugement arrêté qui nous fait mépriser tout ce que nous sommes."

9. *Bossuet. Elévations sur les Mystères. 7eme Semaine 4eme Elévation.* Zu dem Thema: Das Leben ein Traum, vgl. auch die Äußerung *Fénelons* in *Traité de l'Existence et des Attributs de Dieu*, u. a. Teil II. Kap. 1: „Si le sommeil, dans un certain degré, peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle même n'est pas une autre espèce de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, et dont aucun autre état ne peut me découvrir l'illusion?"

10. *Bossuet. Préparation à la Mort. Première Prière.*

11. *Pascal. Pensées.* S. 419.

12. *Bossuet. Oraison funèbre de Madame Yolande de Monterby*

13. *Bossuet. Sermon sur la Mort.*

14. *Nicole. Op. Cit.* Bd. IV. S. 63.

Tod und Reue

15. *Nicole. Op. Cit.* Bd. IV. S. 37.

16. *Houdry. La Bibliothèque des Prédicateurs.* Bd. VI. S. 474. *Pater Gégou. Traité de la Préparation à la Mort.*

17. *Ibid.* S. 499f. *Pater de la Colombière. De la Mort.* Vgl. auch *Bourdaloue. Sermon sur la Pensée de la Mort:* „Considérez bien ce cadavre, *Veni et vide*, venez et voyez; c'était un homme de fortune comme vous en peu d'années il s'était enrichi comme vous, il a eu comme vous la folie de vouloir laisser après lui une maison opulente et des enfants avantageusement pourvus; mais le voyez-vous maintenant? Voyez vous la nudité, la pauvreté où la mort l'a réduit? Où sont ses revenus? Où sont ses richesses? Où sont ses meubles somptueux et magnifiques? A-t-il quelquechose de plus que le dernier des

hommes? Cinq pieds de terre et un suaire qui l'enveloppe, mais qui ne le garantira pas de la pourriture, rien d'avantage." Es ist das gleiche Motiv, nur dem Geschmacke eines vornehmeren Hörerkreises angepaßt. Das Wesentliche aber, die Realistik einer gewissen primitiven Todesvorstellung gelangt auch hier wie in unzähligen anderen Stellen zeitgenössischer Predigten zu unverkennbarem Ausdruck.

18. *Ibid.* S. 475.

19. *Nicole. Op. Cit.* Bd. IV. S. 37f.

20. *Houdry. Op. Cit.* Bd. VI. S. 476. *Pater de la Colombière.*

21. *Duguet. Lettres sur divers sujets de Morale et de Piété.* 6. Aufl. 1726. Bd. 2. S. 375f.

22. *Houdry. Op. Cit.* Bd. VI. S. 489.

23. *Ibid.* S. 540. *Pater Estienne Chamillard.* Vgl. auch: *Rouault. Les quatre fins de l'Homme.* 2. A. 1737. S. 101f. „Que cependant pour les toucher d'une manière plus sensible, ils se représentent un homme qui vient d'expirer, comme ses yeux sont éteints, son teint pâle et livide, son cadavre froid et immobile, son visage contrefait et défiguré, et où l'on voit encore les marques et les restes des convulsions, comme tout le monde fuit, comme sa femme et ses enfants l'abandonnent; ses meilleurs amis se retirent, comme ce pauvre mort n'a plus pour tout bien qu'un méchant linceul qu'on a jeté à un ensevelisseur, pour l'en envelopper . . . Cent et cent personnes se sont converties en jetant les yeux sur les cadavres pourris de ceux qui avaient brillé dans le monde. Plusieurs voulant voir dans le tombeau celles qu'ils avaient adorées, ont eté saisis d'une telle horreur à la vue de la difformité épouvantable que leurs cadavres leur présentaient, qu'ils ont quitté le monde, pour pleurer leurs péchés dans la solitude, afin de se préparer à bien mourir."

24. *L'Art de toucher le cœur dans le Ministère de la Chaire.* 1783. Bd. 2. S. 269.

25. *Houdry. Op. Cit.* Bd. VI. S. 565. Pater de la Colombière.

26. *Ibid.* S. 612.

27. *Ibid.* Bd. 3. S. 629.

28. *Ibid.* Bd. 3. S. 594.

29. *Ibid.* S. 599. Vgl. auch *Rouault. Op. Cit.* S. 323ff. „Ce n'est pas tant la rigueur des peines de l'enfer qui doit épouvanter les pécheurs, que leur durée. Quand on vient à se représenter, qu'après avoir souffert des millions et des millions d'années, on n'aura encore rien fait, et qu'il faudra recommencer tout de nouveau, c'est ce qui doit jeter dans la dernière et la plus effrayante de toutes les consternations . . . Que l'on compte autant de millions d'années que l'on pourra, et on n'approchera jamais de la moindre partie de cette durée infinie. Un damné se consolerait, s'il n'était dans les Enfers, qu'autant de millions d'années, qu'il y a de grains de matière à composer tout l'Univers." Die Prediger bemühen sich auf alle Weise, wenigstens eine annähernde Vorstellung der Ewigkeit der Höllenstrafen bei ihren Zuhörern zu erwecken. Vgl. z. B. *Hyacinthe de Montargon. Dictionnaire*

Apostolique. 1762. Bd. 2. S. 434: „Tout ce que nous pouvons penser de plus juste de l'éternité, c'est qu'elle est infinie dans ses bornes et sa durée. Mais quand nous disons qu'elle est infinie, concevons-nous ce que nous disons? Une nuit passée dans un lit mollet sans dormir, est une nuit dont on compte toutes les heures avec inquiétude, une semaine écoulée dans les douleurs d'une colique violente, paraît une année, et une année dans les ardeurs d'une fièvre violente, semblerait un siècle. Et qu'est-ce qu'une nuit, qu'est-ce qu'une année, comparée à l'éternité? Que sont les douleurs d'une colique violente, ou les ardeurs d'une fièvre brûlante, comparées aux ardeurs de l'enfer et aux douleurs des réprouvés?"

30. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 191. Vgl. auch: *Ibid.* S. 181: „S'il est permis à un homme raisonnable de craindre la mort, ce ne peut être qu'à cause d'une autre mort, qui est celle de notre âme. C'est donc celle là et non la première qui doit m'effrayer. Ah! que cette seconde mort est terrible!" „La première mort ne nous sépare que des créatures, la seconde nous prive éternellement du Créateur," schreibt *Quesnel.* (*Op. Cit.*) Ausg. von 1705. Bd. IV. S. 548. Vgl. auch *Augustinus: Enarr in Psalmum LXIII. Mortem sempiternam time, et praesentem non curabis.*

31. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 207. Die Einheit von Todesfurcht und Schuldbewußtsein bleibt das mächtigste Motiv, das die Prediger immer wieder hervorkehren, um die Ungläubigen oder die Halbgläubigen zu bekehren. Ihr Ausgangspunkt ist dabei die natürliche Todesfurcht des Menschen. Diese Furcht deuten sie durch das Schuldbewußtsein: Ihr fürchtet den Tod, weil ihr euch schuldig fühlt. Vgl. z. B. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 420. *Sermon sur la Mort:* „Enfin, et c'est ma dernière raison, remontez à la source de ces frayeurs excessives qui vous rendent l'image et la pensée de la mort si terribles, vous la trouverez sans doute dans les embarras d'une conscience criminelle: ce n'est pas la mort que vous craignez, c'est la justice de Dieu qui vous attend au delà, pour punir les infidélités et les désordres de votre vie."

Todesfurcht bedeutet schlechtes Gewissen. In dieser Form, führen die Prediger dann weiter aus, ist die Todesfurcht allein berechtigt. Den Tod als Christen fürchten, bedeutet nichts anders als vor dem jüngsten Gerichte bangen. Vgl. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 206: „. . . il faut mourir; c'est à dire, il faut paraître devant Dieu et lui rendre compte de ma vie. Il faut mourir; c'est à dire, il faut subir un jugement qui décide de mon sort pour l'éternité." So fürchtet der Christ nicht eigentlich den Tod, sondern die Folgen des Todes. Vgl. *Bourdaloue. Retraites spirituelles à l'usage des communautés religieuses.* 1721. (*4. Jour. Première Méditation. De la Mort*): „Il n'est rien de plus certain que la mort ni rien de plus inévitable. C'est un châtiment auquel la justice de Dieu a condamné tous les hommes, et c'est une loi générale où je suis moi même compris comme les autres. Il faut mourir: parole terrible! mais après tout, ce qu'il y a de plus terrible dans la mort, ce n'est point précisément la mort même, ce sont les suites."

Findet nun so eine Wandlung der instinktiven Todesfurcht in Schuldgefühl und Reue statt, oder bildet sich zum mindesten so eine innige Verbindung zwischen Todesfurchtkomplex und Schuldkomplex, so dient auch das Schuldgefühl dazu, das, was die rein kosmische Vorstellung von Vergehen und Ewigkeit dem individuellen Leben an Wert und Bedeutung entziehen könnte, wiederherzustellen. Vgl. etwa *Bossuet. Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre:* „Encore une fois tout est vain en l'homme, si nous regardons le cours de sa vie mortelle; mais tout est précieux, tout est important, si nous contemplons le terme où elle aboutit, et le compte qu'il en faut rendre." Ebenso läßt sich daraus ein Argument gegen eine allzu einseitige, durch die Anschauung des Todes bedingte Abwendung von der Welt entnehmen. „Prenez bien garde," sagt *Bourdaloue*, „que ce détachement du monde causé par la vue de la mort, ne se tourne en ennui, et n'aille quelquefois jusqu'au dégoût des choses à quoi Dieu veut que vous soyez appliqués, et qui sont pour vous des devoirs dans l'ordre de la Providence. Car à force d'envisager la mort, de la voir présente, on peut tomber dans le dégoût, et dans une certaine indifférence pour toutes les choses du monde, qui fait qu'on se ralentit dans ses devoirs mêmes, parcequ'on ne voit plus rien dans le monde, qui vaille la peine, pour ainsi dire, de s'y affectionner. Il faut donc alors monter plus haut, et regarder les choses du monde, non plus dans la simple vue de la mort, mais dans la vue de ce qui la suit; c'est à dire, du Jugement de Dieu, où nos actions doivent être pesées selon la mesure de nos obligations." (*Bourdaloue. Exhortations et Instructions chrétiennes.* 1721. Bd. II. S. 327f.).

32. *Houdry. Op. Cit.* Bd. III. S. 573.

33. *Ibid.* S. 574. Vgl. auch: *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 419f. *Sermon sur la Mort.* „Représentez-vous vous-même dans cette dernière heure, étendu sur le lit de votre douleur, aux prises avec la mort, vos membres engourdis, et déjà saisis d'un froid mortel; votre langue déjà liée des chaines de la mort; vos yeux fixes, immobiles, couverts d'un nuage confus, devant qui tout commence à disparaître; vos proches et vos amis autour de vous, faisant des voeux inutiles pour votre santé redoublant votre frayeur et vos regrets, par la tendresse de leurs soupirs et l'abondance de leurs larmes; le ministre du Seigneur à vos côtés, le signe du salut (alors votre seule ressource) entre ses mains, des paroles de foi, de miséricorde et de confiance à la bouche. Rapprochez ce spectacle si instructif, si intéressant: vous-même alors dans les tristes agitations de ce dernier combat, ne donnant plus de marque de vie que dans les convulsions qui annoncent votre mort; tout le monde anéanti pour vous; dépouillé pour toujours de vos dignités et de vos titres; accompagné de vos seules œuvres, et près de paraître devant Dieu. Ce n'est pas ici une prédiction; c'est l'histoire de tous ceux qui meurent chaque jour à vos yeux, et c'est d'avance la vôtre."

Auch hier kann man wieder beobachten, wie die Realistik der Todesvorstellung zwar der Form nach gemildert ist, aber doch eben von entscheidender Bedeutung für die zu erzielende Wirkung bleibt.

2. DER NIEDERGANG DER HÖLLE

Der Ungläubige auf dem Totenbett

34. *Nicole. Op. Cit.* Bd. V. S. 348f. *De la Préparation à la Mort.* S. 15.

35. *Pascal. Pensées.* S. 435.

36. *Feugère. Bourdaloue, sa Prédication et son Temps.* 1889. S. 268. Vgl. auch *Bourdaloue. Sermon sur la Pensée de la Mort:* „Mais quand on nous dit qu'il faut mourir, et quand nous le disons à nous mêmes, ah! Chrétiens, notre amour propre, tout ingénieux qu'il est, n'a plus de quoi se défendre; il se trouve désarmé par cette pensée; la raison prend l'empire sur lui, et il se soumet sans résistance au joug de la foi."

37. *La Rochefoucauld. Maximes.*

38. *Pascal. Pensées.* S. 405.

39. *Massillon. Werke.* Bd. I. *Oraison funèbre de Monsieur le Dauphin.*

Die Vertreter der kirchlichen Weltanschauung werden nicht müde, den Weltkindern, die alle möglichen Einwände zu erheben belieben, zu Gemüte zu führen, daß der Tod doch etwas Unbegreifliches bleibt. Vgl. *Nicole. Essais de Morale.* 3. A. 1682. Bd. IV. S. 4. „Dieu n'a pas même voulu que l'impression que la mort est capable de faire sur l'esprit des hommes, pût être diminuée par un artifice dont ils se servent à l'égard de la plupart des vérités qui les incommodent, qui est d'en obscurcir l'évidence et la certitude par des doutes affectés. Car encore qu'il n'y ait rien de plus dur à la nature que la necessité de mourir, il n'y a rien néanmoins dont on puisse moins douter." In volkstümlicher Form drückt Joseph Lambert den gleichen Gedanken aus. Vgl. *Joseph Lambert. Op. Cit.* S. 561. „Nous voilà assujettis à la mort. Vérité certaine dont nul homme ne peut douter. Poussez l'incrédulité tout le plus loin qu'elle peut aller, vous ne serez pas incrédules et vous ne pourrez l'être sur l'article de la mort."

40. *Réguis. Op. Cit.* Bd. VI. S. 203. Wir geben hier den Anfang der von uns angeführten Stelle wieder: „Pauvres humains! Jusqu'à quand nous cacherons-nous à nous-mêmes un objet que nous devrions avoir sans cesse devant les yeux? Jusqu'à quand détournerons-nous la tête pour ne pas voir cette mort qui vient à nous avec une prodigieuse rapidité? Quelqu'éloignée qu'elle puisse être encore, elle vient, elle court, elle s'avance à pas de géant; nous courons nous-mêmes au devant d'elle; et nous fermons les yeux pour ne pas la voir? Et nous voulons à peine souffrir qu'on nous en parle! Prédicateurs, criez de toutes vos forces, rompez-vous les poumons, pour faire entendre à cet homme qu'il doit mourir, et que bientót il mourra: quelle est sa réponse? Vous ne m'apprenez rien de nouveau; je le dois, il faut que je meure."

Gegen den Tod läßt sich nichts einwenden, führen die Prediger aus. Die Ungläubigen oder die Halbgläubigen, die sonst immer Argumente bereit haben, und sich durch die Ermahnungen der Geistlichen nicht in Verlegenheit bringen lassen, verstummen, sowie vom Tode die

Rede ist. Vgl. *Réguis. Ibid.* S. 180: „Lorsque nous faisons la peinture de vos mœurs, lorsque nous entrons dans le détail de vos devoirs, lorsque nous remettons sous vos yeux vos infidélités et vos désordres; vous nous accusez presque toujours d'exagération, vous trouvez des réponses à tout, des prétextes, des excuses à tout; et après avoir sué sang et eau pour vous convaincre, nous n'en sommes guère plus avancés. Mais quand on vous parle de la mort; quand on vous dit: Monsieur, quand on vous dit et qu'on vous répète, Madame; quand on vous dit: hommes vains et ambitieux; quand on vous dit: usuriers, avares, vindicatifs, impudiques, libertins, impies: vous mourrez, et vous pouvez mourir tout à l'heure. Il n'y a point à disputer là contre; c'est une vérité sans réplique; et vous êtes forcé de dire: cela est vrai; et il est aussi sûr que je mourrai, qu'il est certain que je respire, que je vois, que j'entends, que je pense et que mes yeux roulent dans ma tête." Doch kann es *Réguis* dann eben seinen Hörer nicht verzeihen, daß sie wieder so leicht des Todes vergessen und als Christen nichts tun, um sich gegen die Folgen des Todes zu sichern. „Dissipez donc, ô mon Dieu, ce charme diabolique qui nous aveugle," ruft er aus (*Ibid.* S. 207), „qui nous ensorcelle, en nous cachant la fragilité, la vanité, le néant de ce misérable monde, où nous croyons tenir quelque chose pendant que nous ne tenons rien, et où, par la plus étonnante de toutes les contradictions, nous craignons la mort, et ne craignons point ce pourquoi seul la mort est à craindre, je veux dire, le péché. Nous craignons la mort, et nous ne faisons rien de ce qu'il faudrait pour nous rassurer contre elle, c'est à dire, que nous la craignons et ne la craignons pas tout ensemble." Oder: „Et cependant, ô insensibilité du cœur humain, il n'y a rien dont nous ne soyons moins occupés que de ces pensées! L'image même de la mort, quand nous sommes forcés de la voir dans les cadavres que nous accompagnons au tombeau, ne fait sur notre esprit qu'une impression passagère; et le sentiment de frayeur qu'elle produit, ne fait, pour ainsi dire, qu'effleurer la superficie de notre âme."

Demgegenüber gilt es aber nun, den möglichen Einwand, daß ja doch eine gewisse Seelenstärke darin liege, nicht vor dem Tode zu bangen, zu widerlegen. Vgl. u. a. *Nicole. Essais de Morale.* Bd. IV. S. 10. „Ce n'est donc pas par une fermeté d'âme que les hommes sont si peu touchés durant leur santé de la crainte de la mort. Ce n'est point qu'ils en puissent soutenir la vue sans effroi, ni qu'ils puissent s'empêcher d'y penser quand elle se présente à eux avec tout ce qu'elle a de terrible. C'est qu'ils ne se la représentent durant leur vie que par une idée si sombre et si confuse qu'elle n'est pas capable de les émouvoir."

41. *Griffet. Sermons.* Bd. III. S. 42f.

42. *Cambacérès. Sermons.* Bd. II. S. 418. *Sermon sur l'Enfer.*

43. *Pascal. Pensées.* S. 444. Es wird noch an einer anderen Stelle ausführlich auf die symptomatische Bedeutung des berühmten Argumentes Pascals einzugehen sein. In den verschiedensten Formen kehrt das Argument im Lauf des XVIII. Jahrhunderts bei den Geistlichen wieder. Vgl. z. B. *L'Archevêque de Lyon. Op. Cit.* S. 30f „. . .s'ils (sc. les impies) sont forcés de convenir qu'au défaut de démonstrations,

qu'ils n'y veulent pas voir, il y a seulement de grandes probabilités dans les motifs de notre croyance, qu'ils nous disent pourquoi, dans le doute, ils ont pris le parti le plus périlleux et le plus humiliant? . . . Quoi! Pour l'affreuse satisfaction de suivre pendant un moment sans honte et sans remords, ses vices et ses passions, l'homme laissera son éternelle destinée entre les mains du hasard! Il s'exposera sans inquiétude à la perte du souverain bien; il affrontera les profondeurs absorbantes de l'éternité, un supplice sans fin, un feu dont la fumée monte au siècle des siècles! Soyez en les juges, N. T. C. F, n'est-ce pas là le comble de l'aveuglement et de la passion?"

44. *Bayle. Dictionnaire.* Art: *Bion.* Note E.

45. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 389.

46. *Molinier. Sermons choisis sur les Mystères . . .* 1730. Bd. IV. S. 261f.

47. *Beurier. Op. Cit.* S. 560ff. Vgl. auch: *Avertissement du Clergé de France, assemblé à Paris par permission du roi, aux fidèles du royaume, sur les Dangers de l'Incrédulité.* (Referat darüber in den *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1770. 14. Nov.:) „L'incrédule dira-t-il qu'au moins il ôte à l'homme la crainte de l'enfer? . . . Il faudrait, pour la lui ôter, lui donner une certitude entière que l'enfer n'existe point. Car la moindre incertitude accroît les frayeurs au lieu de les dissiper. L'incrédule veut que l'éternité soit un problème. Il est donc bien éloigné de rassurer l'homme sur la réalité de l'enfer, puisque sur ce qui regarde l'autre vie, il ne peut bannir l'incertitude et la perplexité."

48. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 392.

49. *Griffet. Op. Cit.* Bd. III. S. 39f.

50. *Bayle. Dictionnaire.* Art. *Des Barreaux.*

51. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. II. *Sermon sur l'Enfer.*

52. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 397.

53. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. I. S. 397. *Sermon sur la Parole de Dieu.*

54. *Hyacinthe de Montargon. Op. Cit.* Bd. V. S. 509f.

55. *Molinier. Op. Cit.* Bd. IV. S. 269.

56. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 349.

57. *L'Abbé L. François. Preuves de la Religion de Jésus-Christ contre les Spinozistes et les Déistes.* 1751. Bd. I. S. 24. Daß es im Grunde dem Freigeist mit seinem Unglauben gar nicht ernst ist, ist eine Behauptung, die man sehr häufig, besonders in einer gewissen Epoche, bei den Apologeten der katholischen Religion antrifft. Der Freigeist simuliert nur den Unglauben, so behaupten sie; wenn es aber ernst ist, wenn irgendwelche Gefahr in Anzug ist, so sei seine Rolle bald ausgespielt und der Christ komme wieder zum Vorschein. Vgl. u. a. *Dictionnaire anti-philosophique* 1769. Bd. I. S. 228f.: „Rousseau a dit des héros: ‚Au moindre revers, le masque tombe, l'homme reste et le héros s'évanouit'. Je l'applique à l'Incrédule et je dis: Au moindre péril de la mort, le masque tombe, le chrétien reste, et l'incrédule s'évanouit." Der Verfasser zitiert dann weiter *Massillon* und den *Pater De la Rue.* „Voyons, dit un autre célèbre prédicateur (le père De la Rue), voyons l'état de

la foi dans l'âme du pécheur mourant. Elle y est, car où n'est-elle pas? Et si quelqu'un me disait maintenant: c'est en moi qu'elle n'est pas, je lui dirai: vous vous trompez: elle y est, mais enveloppée de mille erreurs, obscurcie de mille doutes, cachée sous le masque de l'impiété . . . en cet état, tantôt fuyant la foi, et tantôt la combattant, on y devient insensible." (*Sermon sur l'état du Pécheur mourant*, Bd. III.) Daraus schließt dann der Verfasser: „La honte de se dédire est si puissante chez la plupart des hommes, qu'il est très possible qu'elle empêche un incrédule de se dédire à la mort. Il ne faut donc pas croire que tous ceux qui paraissent mourir dans leur incrédulité, y meurent en effet. Ainsi, d'une part, très peu paraissent y mourir; et de l'autre, tous ceux qui paraissent y mourir, n'y meurent pas." So sagt auch schon *La Bruyère, Caractères*, (*Des Esprits Forts.*): „Il faudrait s'éprouver et s'examiner très sérieusement avant que de se déclarer esprit fort ou libertin, afin, au moins, et selon ses principes, de finir comme l'on a vécu; ou, si l'on ne se sent pas la force d'aller si loin, se résoudre de vivre comme l'on veut mourir." Darum sagt auch *Le Maître de Chaville* (*Traité du vrai Mérite de l'Homme, considéré dans tous les âges et dans toutes les conditions, avec des principes d'éducation propres à former les jeunes gens à la vertu.* Ausg. von 1764, Bd. II. S. 226): „Ne faisons point sottement les esprits forts sur une matière aussi décisive, puisqu'il n'est personne qui ne désavoue à l'agonie et qui ne regrette infiniment cette prétendue force d'esprit."

58. *Le Père Louis Le Comte. Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine.* 1696. Bd. II. S. 303ff.

59. *Griffet. Op. Cit.* Bd. III. S. 38f. Die Bekehrung im letzten Augenblicke, welche die Apologeten der katholischen Religion triumphierend anführen, hat doch meist nur einen sehr zweifelhaften Wert. Vgl. *Massillon. Werke.* Bd. I. *Sermon sur l'Impénitence Finale.* S. 249: „La pénitence du pécheur à la mort est presque toujours fausse, parceque sa douleur n'est plus qu'une crainte toute naturelle, que lui inspire alors l'horreur du tombeau, et l'image plus vive que jamais des peines éternelles . . . Il crie: mais ce n'est pas un retour amoureux vers son Père; c'est une prière intéressée qu'il fait à son Juge . . . Ah! s'il était assuré qu'il n'y a rien à craindre au delà de la mort, et que l'enfer est un songe, l'horreur de ses fautes s'effacerait bientôt de son esprit; et l'on aurait bientôt tari ses pleurs, si l'on pouvait calmer ses craintes." Gerade dies aber läßt den Ungläubigen, der sich im Angesicht des Todes bekehrt, als einen Feigling erscheinen und weckt andererseits eine gewisse Achtung vor dem Freigeist, der es vorzieht, nicht einfach aus Furcht wieder „gläubig" zu werden.

60. *Griffet. Ibid.* Auch hier hat wieder das soziale Moment eine bedeutsame Rolle gespielt. Dem gebildeten Laien erscheint die Furcht vor der Hölle als ein Gefühl, das seiner nicht würdig ist, als „Aberglaube." Vgl. *Voltaire. Dictionnaire Philosophique . . .* Art: *Superstition.* „La superstition est une peur excessive des peines de l'autre vie: c'est le vice des esprits faibles qui croient remplir le devoir par de petites pratiques de religion. Elle conduit au fanatisme qui est un

zèle de religion mal entendu." Schon *Massillon* weist darauf hin, daß die Ungläubigen in der Furcht vor der Hölle Vorstellungs- und Gefühlsweisen erblicken, die etwas „Vulgäres" haben. Vgl. *Werke.* Bd. I. S. 160. *Sermon sur la Parole de Dieu.* „Mais pour vous, vous vous faites une gloire affreuse de l'attendre (sc. Dieu) de sang froid, et de ne pas le craindre; vous trouvez de l'élévation et de la philosophie à vous mettre au dessus de ces terreurs vulgaires; vous croyez qu'une crainte religieuse déshonorerait l'orgueil de votre raison" . . . „vous n'avez point de force contre le monde, et vous faites parade d'une valeur insensée contre Dieu." Vgl. auch *Ibid.* Bd. II. S. 505: „Vous les cherchez en vain, grand Dieu, ces hommes insensés: ils prennent les remords et les terreurs secrètes que votre grâce excite encore dans leur âme, pour des restes de préjugés vulgaires que l'éducation a laissés en eux, et que les réflexions ne peuvent plus effacer." „Il faut soutenir jusqu'au bout sa supériorité sur le crédule vulgaire; et cette supériorité flatte l'amour propre." (*Dictionnaire anti-philosophique* Bd. I. Art: *Incrédulité.*) Andererseits kann es auch vorkommen, daß das gläubig gebliebene Volk nicht recht daran glaubt, daß der gebildete Städter auch noch auf dem Totenbette bei seinem Unglauben verharrt. Vgl. ein Schreiben der *Paroissiens de Landemont im Bas Anjou an die Assemblée Nationale* (wohl 1789): „Ces gens là nient tous nos mystères de leur vivant, mais à la mort cette foi chrétienne qu'ils ont étouffée avec tant d'opiniâtreté se réveillera pour les condamner elle même. Pour lors ils avoueront, mais peut-être trop tard, leur étrange folie, et se diront à eux mêmes dans l'amertume de leurs cœurs; hélas, malheureux insensés que nous avons été: nous faisions les prétendus esprits forts et nous nions contre notre propre conscience l'immortalité de l'âme. Mais aujourd'hui nous croyons que cette âme, créée à l'image de Dieu est immortelle, et qu'elle est prête dans le dernier moment à être condamnée par la justice divine, à tomber éternellement dans les enfers." (D. XIX. 23. *Archives Nationales.*)

61. *Caraccioli. Le Tableau de la Mort.* 1760. S. 148.

62. *De Boulogne. Op. Cit.* Bd. I. S. 297. Bourdaloue führt solche Fälle, in denen der Ungläubige auch im Angesicht des Todes den Ermahnungen der Priester sich unzugänglich erweist, als etwas ganz Unglaubliches und Erschreckendes an. Vgl. *Sermon sur le Respect humain:* „N'en a-t-on pas vu, qui le croirait? après avoir vécu sans foi et sans loi, être assez insensés pour couronner l'œuvre par une persévérance diabolique dans leur impiété? vouloir mourir dans l'impénitence pour ne pas paraitre faibles, et pour soutenir jusqu'au bout une prétendue force d'esprit dont ils s'étaient follement et peut-être faussement piqués: à la vue d'une affreuse éternité, agités des mouvements d'une conscience chargée de crimes, ne pouvoir se défaire de cette malheureuse prévention? Quelle idée aura-t-on de moi, si la crainte de la mort me fait changer? penser à ce que penseraient d'eux des libertins autrefois confidents et complices de leur libertinage, et pour n'en pas perdre l'estime, s'endurcir aux remontrances les plus salutaires des ministres de Jésus-Christ, qui les conjuraient de ne pas

désespérer des bontés d'un Dieu, lequel, quoiqu'offensé, quoiqu'irrité, était encore le Dieu de leur salut? N'en a-t-on pas vu, dis-je, mourir de la sorte? et si, par la miséricorde du Seigneur, les exemples en sont rares, en sont-ils moins touchants, et nous font-ils moins connaitre à quelles extrémités conduit le respect humain?" Ebenso: *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 392f. *Sermon: Des Doutes sur la Religion.* „Il peut arriver, je l'avoue, qu'il se trouve quelquefois des pécheurs, qui poussent jusqu'à ce dernier moment leur fureur et leur impiété; et qui meurent en vomissant, avec leur âme impie, des blasphèmes contre le Dieu qui va les juger, et qu'ils ne veulent pas connaître. Car, ô mon Dieu! vous êtes terrible dans vos jugements, et vous permettez quelquefois que l'impie meure dans son impiété. Mais ces exemples sont rares; et vous savez vous-mêmes, mes Frères, qu'un siècle entier fournit à peine un de ces affreux spectacles."

Aus *Caraccioli. Religion de l'Honnête Homme* (1766), S. 276f. scheint hervorzugehen, daß solche Fälle später sehr häufig geworden sind: „Ce spectacle effrayant se renouvelle tous les jours sous nos yeux. Nous voyons l'Incrédule vieillir dans son obstination, et couvrir les bords de son tombeau de tout ce qu'il y a de plus obscène et de plus sacrilège; il semble qu'il prend toutes les précautions pour rendre son dernier soupir un blasphème, et pour sceller par une mort abominable, une vie passeé dans l'impiété." Ebenso an einer anderen Stelle, S. 279f.: „Si les confesseurs pouvaient parler, que ne nous diraient-ils pas de ces Incrédules qu'ils visitent au moment de la mort: ils nous diraient que ces malheureux, endurcis dans le cœur et dans l'esprit, sont insensibles aux plus terribles vérités, et que s'ils donnent quelque marque de conversion, c'est comme l'infortuné Antiochus, dont le changement n'était qu'extérieur." Vgl. auch: *Mathias Poncet de la Rivière,* ancien evêque de Troyes. *Oraison Funèbre du très haut, très puissant et très excellent Prince Louis XIV, roi de France et de Navarre,* prononcée le 27. Septembre 1774. S. 63f. „Le voilà donc à ce moment, le dernier de la grandeur et de la vie! Sages du siècle, qui raisonnez sur tout, et ne vous réformez sur rien, nous vous voyons à ce moment terrible où la force vous abandonne, sans que la foi vous revienne; nous vous voyons les uns dans des agitations effrayantes, les autres dans une sécurité plus effrayante encore, séparés de l'enfer par un soupir que vous n'avez pas le courage d'adresser au Ciel, braver la justice de Dieu par défiance de sa miséricorde, quelquefois outrager l'une et l'autre, tomber sous ses coups, ne pas reconnaitre sa main, et après avoir vécu en impies, mourir en désespérés."

Die Apologeten der katholischen Religion stehen dieser Zeiterscheinung mit einiger Verlegenheit gegenüber. Sie suchen durch Anführung von Beispielen berühmter Freigeister zu beweisen, daß eben doch im Angesicht des Todes der Unglaube schwindet. So: *Le R. P. Elie Harel. La Vraie Philosophie.* 1783. S. 185. „La Mettrie, Boulainvilliers, Boulanger, Desbarreaux, Maupertuis, Montaigne, etc., etc., se sont tous démentis à la mort. Bayle et Voltaire ont eux-mêmes fait des rétractations à ce moment fatal."

Oder man behauptet eben doch, daß solche Fälle wenig zahlreich und nicht beweiskräftig sind. Vgl. *Elie Harel: Ibid.* S. 189f. „Nous savons qu'il en est parmi les impies qui expirent dans les principes où ils ont vécu. Mais l'exemple de deux ou trois furieux, ne prouve rien pour une secte à laquelle presque tous disent anathème à la mort. Il ne faut pas être plus surpris de voir des hommes de ce caractère, que de voir des scélérats à qui rien ne peut arracher l'aveu de leurs crimes, et qui affectent toute la paix de l'innocence. Cette espèce d'intrépidité est moins l'effet de la force de leur esprit que de la férocité d'un cœur dur et insensible. Quand on a vécu sans Religion, on meurt ordinairement en désespéré et sans sentiments." Andererseits wiederholt man die Behauptung, daß der Ungläubige, wenn er auf dem Totenbette auf seinem Standpunkte verharrt, nur ein Heuchler ist. Vgl.: *L'Archevêque de Lyon. Op. Cit.* S. 425f. „Hélas! N. T. C. F., ce n'est ni de la force de sa raison, ni de l'évidence de la vérité, qu'il (sc. l'incrédule) tire sa sécurité prétendue. Aussi le voyons-nous presque toujours se démentir aux approches de la mort, faire réparation à la Religion de ses mépris, et chercher dans la miséricorde de Dieu un soutien que ses anciens principes lui refusent. Si quelques uns poussent la fureur de l'impiété jusqu'au tombeau, ne nous y trompons pas, c'est le dernier effort de l'orgueil, le malheureux artifice d'une âme qui cherche à cacher son trouble secret, sous une apparence de fermeté, parcequ'elle a également perdu, et le courage et l'espoir de revenir à la justice." Andere wiederum behaupten, daß der Ungläubige in solchen Augenblicken von einer Art Raserei erfaßt ist und sich verzweifelt gegen seine bessere Einsicht wehrt. Vgl.: *Le Cousturier. Discours . . .* 1764. S. 42f. „La mort même avec toutes ses frayeurs, ne peut vous ramener à un repentir salutaire. L'éternité s'avance, le charme tombe, l'illusion se dissipe, la Vérité enfin, malgré vous, vous éclaire; et plus jaloux encore dans ce dernier moment d'une persévérance diabolique que de la gloire solide d'un généreux retour, vous luttez contre votre conscience alarmée; vous faites effort sous le masque d'une tranquillité feinte; vous combattez contre un désaveu que vous regardez avec horreur; ce n'est plus entêtement, c'est rage, c'est fureur; ce que vous avez condamné par irréligion, vous le rejetez par désespoir, et votre dernier soupir devient le dernier blasphème de votre impiété . . ." (*Sermon pour le jour de la Pentecôte*).

Alle solche Behauptungen haben aber schließlich doch vom Standpunkte der katholischen Apologeten aus das Bedenkliche, daß sie eben mit den Tatsachen nicht mehr in Einklang zu bringen sind und sich gegen die wenden, die sie aufstellen. Vgl. *La Harpe. Lycée.* Bd. XIV., der in einer Kritik der rhetorischen Verfahrungsweisen des *Abbé Poulle* folgendes ausführt: „Quand il dit: ‚attendez aux approches de la mort . . . leurs alarmes revivent avec leur incertitude; un masque de philosophie semble annoncer au dehors le calme de leur esprit; il ne sert qu'à mieux cacher le trouble intérieur qui les agite; c'est le dernier soupir de la foi', il dit ce qu'on a vu souvent, il est vrai; mais celui qui aura été le témoin et le confi-

dent des derniers moments d'un incrédule, et qui n'aura vu aucune trace de ce trouble intérieur, dans des moments où il est presque impossible que la conscience ne se trahisse pas par quelqu'indice, celui-là ne manquera pas d'accuser le prédicateur de supposition, et assurera que tel et tel n'ont montré, en mourant, d'autres regrets que de mourir."

63. *Pascal. Pensées.* S. 422.

64. *Lettre à Monsieur Rousseau, citoyen de Genève par M. M. . . . citoyen de Paris.* 1758: „Mais n'en a-t-on jamais vu," schreibt der Erzbischof von *Lyon* (*Op. Cit.* S. 72f.), „à l'heure de la mort, pâlir, trembler, frémir, abjurer leurs erreurs, implorer les secours d'une religion qu'ils avaient méprisée, et se montrer quelquefois plus timides, plus superstitieux, que l'ignorant et le simple?"

Furcht und Liebe

65. *Houdry. Op. Cit.* Bd. II. S. 694.

66. *Nicole. Op. Cit.* Bd. VI. *Pensées Diverses.* S. 19. *Crainte de la Mort.* Vgl. auch: *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 419. (*Sermon sur la Mort*). „Mais je vais plus loin, et je dis que c'est à vous une ingratitude criminelle envers Dieu, d'éloigner la pensée de la mort, seulement parcequ'elle vous trouble et vous alarme: car cette impression de crainte et de terreur, est une grâce singulière dont Dieu vous favorise. Hélas! combien est-il d'impies qui la méprisent, qui se font un mérite affreux de la voir approcher avec fermeté, et qui la regardent comme l'anéantissement entier de leur être? Combien de sages et de philosophes dans le christianisme, qui, sans renoncer à la foi, bornent toutes leurs réflexions, toute la supériorité de leurs lumières, à la voir arriver tranquillement; et ne raisonnent toute leur vie, que pour se préparer, en ce dernier moment, à une constance et à une sérénité d'esprit, aussi puérile que les frayeurs les plus vulgaires, et qui est l'usage le plus insensé qu'on puisse faire de la raison même? combien de ces hommes follement amoureux de la valeur et de la gloire, qui, au milieu des combats, vont au danger comme à un spectacle, sans remords, sans inquiétude, sans réflexion sur les suites de leur destinée (cette témérité, la valeur de la nation la rend encore plus familière parmi nous, que partout ailleurs; et je parle devant une cour où ceux qui la composent, sont en possession d'en donner l'exemple aux autres)? . . . Tremblez, mon cher Auditeur, que votre cœur ne se rassure contre ces frayeurs salutaires; que vous ne voyiez d'un oeil tranquille les spectacles les plus lugubres; que Dieu ne retire de vous ce moyen de salut, et qu'il ne vous endurcisse contre toutes ces terreurs de religion."

67. *Houdry. Op. Cit.* Bd. VI. S. 538. Pater Estienne Chevillard.

68. *L'Art de toucher le Cœur . . .* Bd. III. S. 371. cf. *Joseph Lambert. Op. Cit.* S. 2: „L'Eglise a dessein de nous faire trembler, afin qu'une crainte salutaire nous fasse rentrer en nous-mêmes, et nous oblige à nous convertir."

69. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1736. 24. Nov. Vgl. auch im besonderen die in den *Nouvelles Ecclésiastiques* gedruckten Berichte über

die Missionstätigkeit des Pater Bridaine, u. a. 1745. 8. Mai. Statt die Liebe Gottes in den Herzen seiner Zuhörer zu erwecken, scheint es dem Pater viel bequemer, die Gemüter mit Furcht zu erfüllen. „Il lui paraît plus aisé d'exciter dans leur cœur un moment passager de crainte et de frayeur, par les portraits qu'il fait des peines de l'enfer . . . c'est ce qu'il appelle la grâce de la conversion, et c'est à quoi il se borne. La mort, le jugement, particulier et général, les supplices mérités par le péché mortel: voilà la matière de tous ses sermons." Vgl. auch *Ibid.* 1735. 2. August (*Bericht aus Brignoles.* Diözese von Aix en Provence.) „Ce serait trop fatiguer le public, que de lui rapporter toutes les extravagances du Sieur Bridaine dont les excès l'ont rendu ici tellement méprisable que le peuple l'appelle communément l'arlequin de la troupe. Tantôt le crucifix en mains, il renverse son surplis derrière sa tête: tantôt il frappe des pieds et des mains de toutes ses forces jetant sa calotte et son bonnet sur son auditoire. Un jour il promit de faire voir le diable, au moyen d'une figure hideuse dont il s'était pourvu, mais qu'on l'empêcha de montrer, parcequ'il avait déjà fait des hurlements qui troublèrent plusieurs cervelles, et qui procurèrent à une femme enceinte l'accident le plus fâcheux." Über die Missionstätigkeit der Jesuiten im allgemeinen vgl. auch: *Voltaire. Dictionnaire Philosophique.* Art: *Jésuite.* „Un autre orgueil des Jésuites était de faire des missions dans les villes, comme s'ils avaient été chez des Indiens et chez des Japonais. Ils se faisaient suivre dans les rues par la magistrature entière. On portait une croix devant eux, on la plantait dans la place publique; ils dépossédaient le curé, et devenaient les maîtres de la ville."

70. *Mandement de l'Evêque d'Angers,* angeführt in den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1762. 3. Aug. Über die geringe Dauer des Erfolges solcher Missionen vgl. auch: *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1777. 23. Jan., wo die Worte des verstorbenen Bischofs von Lodève zitiert werden: „Pendant que les ouvriers évangélistes sont au milieu des peuples, ils les émeuvent, les terrassent, leur font voir l'enfer prêt à les engloutir, les remplissent de terreurs: alors les plus endurcis s'écrient, comme autrefois les Juifs dans le Désert: nous ferons tout ce que le Seigneur a commandé. La force des Discours, l'impression que fait sur l'imagination un spectacle extraordinaire et touchant, la séparation actuelle du monde et de ses périls, le nouveau genre de vie, d'objet, de situations; tout contribue à inspirer les résolutions les plus généreuses et les promesses les plus absolues. Cependant, les prédicateurs se retirent, le tonnerre cesse, les éclairs ne brillent plus, les spectacle disparait; et bientôt après ce peuple de communiants fait voir que l'ouvrage de sa conversion n'est pas l'affaire d'un temps si court . . ."

71. *Mésenguy. Mémoire justificatif du livre intitulé: Exposé de la Doctrine chrétienne . . .* 1763. S. 64.

72. *Arnauld. Défense de la Traduction du Nouveau Testament de Mons. Werke.* Bd. VI. S. 664. Wir geben den Anfang der von uns angeführten Stelle bei Arnauld wieder. „Les Jésuites emploient maintenant tout leur crédit pour se faire maintenir par l'Inquisition de Rome,

dans la permission qu'ils se vantent d'y avoir déjà obtenu, de prêcher par toute la terre, avec une entière liberté et sans qu'il leur soit permis de leur en faire aucun reproche, cette abominable doctrine: que les chrétiens n'ont point d'obligation d'aimer Dieu, si ce n'est par accident, lorsqu'étant en péché mortel, ils se trouvent en péril de mort sans avoir de prêtres qui les puisse absoudre." Vgl. auch: *Parallèle de la Doctrine des Païens avec celle des Jésuites, et de la Constitution du Pape Clément XI qui commence par ces mots: Unigenitus Dei Filius.* 1726. S. 48. „Craignez seulement l'enfer, et craignez le beaucoup," so läßt der Verfasser die Jesuiten sprechen, „et cette crainte jointe au Sacrement, vous réconciliera avec Dieu, et bannira de votre cœur toute volonté de pécher." „L'enfer, l'éternité en voilà assez pour votre conversion", heißt es in der Missionspredigt eines Jesuiten nach einem Berichte in den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1745. 23. Okt.

Über die Frage des Heilwertes der Furcht vor den Höllenstrafen wurde zwischen den Jansenisten und ihren Gegnern eine immer wieder von neuem aufgenommene Debatte geführt. *Quesnel* hatte in einer in der Bulle Unigenitus verworfenen Behauptung (66. Proposition) folgendes ausgeführt: „Qui veut s'approcher de Dieu, ne doit pas venir à lui avec des passions brutales, ni se conduire par un instinct naturel, ni par la crainte comme les bêtes, mais par la foi et par l'amour comme les enfants." Einer seiner Gegner gibt dazu folgenden Kommentar (*Le Vrai Sens des 101 Propositions condamnées par la Bulle Unigenitus*, adressé par un Théologien à Madame l'Abbesse de . . . 1742): „. . . comment le P. Q. ose-t-il dire que s'approcher de Dieu par la crainte, c'est se conduire comme les bêtes? Il y a une espèce de crainte qui nous est commune avec les bêtes: mais la crainte des peines éternelles qui suppose la foi, nous est-elle aussi commune avec les bêtes? Et c'est ce qui fait sentir le peu de sens qu'il y a à prétendre que s'approcher de Dieu par la crainte de ses jugements, c'est s'en approcher comme les bêtes." Vgl. auch: *Le Pelletier. Op. Cit.* S. 264. „Ainsi je soutiens que la crainte du chatiment, du supplice, que la crainte servile, comme parle le P. Quesnel, n'a rien en elle même, et dans son essence qui ne soit bon. L'écriture est pleine des éloges qu'elle donne à cette crainte, et des exhortations les plus pressantes de l'embrasser." In einer Zusammenfassung der von *Quesnel* vertretenen Lehren wird die Stellung der Jansenisten zu der Frage der Heilswirkung der Furcht vor den Höllenstrafen folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: (*Entretiens du Prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile, sur la part que les laïcs doivent prendre à l'affaire de la constitution Unigenitus, et de l'appel qui en a été interjeté.* 1724: „La crainte peut arrêter la main, mais elle ne change pas le cœur. Je sais, que si je ne m'abstenais du mal que par la crainte du châtiment, je le commettrais dans le cœur, et je serais coupable devant Dieu."

Wie immer in solchen Fällen handelt es sich dann schließlich, um verschiedene „distinguo", die an der grundsätzlichen Stellung der beiden Gegner im Grunde nichts ändern können. Vgl. z. B. *Le Vrai Sens . . .*, wo zur Widerlegung der in der Bulle Unigenitus verworfenen

Behauptung *Quesnels*: „La crainte n'arrête que la main; et le cœur est livré au peché, tant que l'amour de la justice ne le conduit pas", folgendes ausgeführt wird: „Tous les théologiens catholiques distinguent deux sortes de craintes; celle qui n'est que servile, et celle qui est servilement servile, ainsi qu'ils s'expriment. Un pécheur craint l'Enfer; et comme il sait qu'il ne peut l'éviter, sans avoir le cœur aussi pur que la main, il renonce au désir même de commettre le peché. Telle est la crainte qui n'est que servile, et qui excluant la volonté de pécher, arrête le cœur comme la main." Diese Unterscheidung wird auch in der Folgezeit häufig hervorgehoben. Vgl. u. a. *Dictionnaire théologique portatif*. Art: *Crainte*, wo die Furcht vor den Höllenstrafen zunächst in „purement servile" und „simplement servile" unterschieden wird. „La première est mauvaise," heißt es dann weiter, „parcequ'avec elle le pécheur conserve la volonté de pécher, et que la crainte de la peine est le seul motif qu'il a en vue, et qui le retient. La seconde au contraire est salutaire, dispose à la justification dans le Sacrement: elle a pour objet à la vérité la peine éternelle, mais elle envisage aussi l'offense faite à Dieu par le péché."

Arnauld hatte das Wesen der „crainte servile" einfacher folgendermaßen bestimmt: (*Réflexions sur un décret de l'Inquisition. Werke.* Bd. VII. S. 755). „La crainte servile est la crainte de ceux qui, même en n'aimant point Dieu, n'appréhendent que d'être punis."

Es kann erst später ausgeführt werden, wie in diesen Diskussionen über den Attritionismus ganz wesentliche Differenzen der religiösen Einstellung überhaupt der Jesuiten und der Jansenisten zum Ausdruck gelangen. Hier kommt es vor allem darauf an, zu zeigen, wie der schon seit langem geführte Attritionismusstreit in der Neuzeit eine ganz grundsätzliche Bedeutung erhält, indem hier Fragen aufgeworfen werden, die das religiöse Erlebnis selbst betreffen und in engstem Zusammenhang stehen mit der Stellung, die der moderne Gläubige Gott und den Heilswahrheiten gegenüber einnimmt. Der Typus des bloß furchtsamen Katholiken ist in einer gewissen Bildungsschicht immer mehr zu einem vorherrschenden geworden. Kann die katholische Kirche diesen Menschen noch als gläubigen Christen anerkennen? Tut sie es nicht, so scheint sie gerade diejenigen, die ihr im Stande der gebildeten Laien noch treu geblieben sind, und für die eben die Furcht vor den Höllenstrafen das ihnen einzig zugängliche Glaubenserlebnis darstellt, zu entmutigen, wie sie damit andrerseits darauf verzichten würde, diejenigen, die sie nur durch Wiedererweckung des Furchterlebnisses wiedergewinnen kann, zu bekehren. Erkennt sie aber den bloß furchtsamen Laien als vollgültigen Christen an, so läuft sie Gefahr, das Ansehen des Glaubens selbst zu schwächen. In diesem Sinne stellt sich die Frage des Attritionismus in der Neuzeit als ein bedeutsames sozialpsychologisches Problem, und die verschiedenen Lösungen, die man hierfür vorschlägt, geben uns manche Aufklärung über typische Vorgänge in der Entwicklung des religiösen Erlebnisses.

73. *Du Pin. Traité philosophique et théologique sur l'Amour de Dieu.* 1717. S. 568.

74. *Les Héxaples.* Bd. I. S. 623. Vgl. über den Attritionismusstreit auch, *Dictionnaire théologique portatif:* Art: *Attrition*, wo u. a. folgendes ausgeführt wird: „L'Attrition qu'on appelle autrement la Contrition imparfaite, est une douleur et une détestation du péché, causée ou par la difformité et la laideur du péché, ou par la crainte des peines de l'Enfer." Der Verfasser fährt dann weiter fort: „Sur quoi S. Augustin dit, que celui qui ne s'abstient du péché que par cette considération, ne craint pas tant de pécher que de brûler, non peccare metuit, sed ardere. Cependant, il n'est pas moins vrai de dire que la crainte des peines, quoiqu'elle ne change pas la disposition de cœur, dispose à la conversion, en ce qu'elle fait qu'on ne commet plus le crime de peur d'être puni, et fait perdre ainsi peu à peu l'habitude de le commettre: elle éloigne les obstacles qui s'opposaient à faire entrer l'amour de Dieu dans le cœur du Pécheur, qui souvent n'y est introduit que par la crainte des peines; et c'est en ce sens qu'elle dispose le cœur à la conversion."

75. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1773. 13. Juni.

76. *Pacaud. Discours de Piété, sur les plus importants objets de la Religion.* (*Discours sur l'Amour Pénitent.*) 1745. Bd. I. S. 220f.

77. *Feugère. Op. Cit.* S. 227.

78. *Réguis. Op. Cit.* Bd. III. S. 304. Die Kirchenlehrer unterscheiden zweierlei Strafen. Vgl. dazu: *Dictionnaire théologique portatif.* Art: *Enfer:* „C'est la doctrine de l'Eglise que les Réprouvés, dans les Enfers, seront punis de deux sortes de peines. L'une est appellée par les Théologiens la peine de Dam, qui consiste dans la privation de Dieu et de sa vue. Cette peine est infinie par rapport à la jouissance de Dieu, qui est un bien infini, et dont le Pécheur est privé pour toujours. L'autre est appelée la peine du sens, et elle consiste dans une peine réelle et sensible dont les réprouvés seront affligés dans les Enfers, et sera plus ou moins grande à proportion de l'énormité de leurs péchés." „Qu'est-ce que l'enfer?", frägt *Réguis.* (*Op. Cit.* Bd. VI. S. 185.) „Brûler éternellement; cela est terrible: mais être éternellement séparé de Dieu, cela est infiniment plus terrible. Vous ne le pensez point ainsi, vous ne sauriez l'imaginer, vous n'en croyez rien. Ah! si vous pouviez interroger une âme damnée, elle vous dirait que ce feu infernal dont le nôtre n'est qu'une très faible image, n'est cependant rien lui-même, en comparaison du tourment que cause aux réprouvés leur séparation d'avec Dieu." Das würde im letzten Grunde wieder zu der Frage des Attritionismus zurückführen. Vgl. ebenfalls: *Réguis: Ibid.* S. 475: „... je ne dis point que la crainte de l'enfer soit un mal, mais elle ne vous sauvera jamais, si elle n'est accompagnée de quelque étincelle de cet amour qui fait les justes: parcequ'enfin il est ridicule, il y a même une sorte d'impiété à prétendre qu'on puisse se sauver sans aimer Dieu."

79. *Du Pin. Traité philosophique et théologique de l'amour de Dieu* 1717, S. 125.

80. *Les Héxaples.* Bd. I. S. 623.

81. *Parallèle de la Doctrine des Païens avec celle des Jésuites.* 1726. S. 33.

82. *Hyacinthe de Montargon. Op. Cit.* Bd. III. S. 234f.

83. *De Lasne d'Aiguebelle. La Religion du Cœur.* 1778. S. 317.

84. *Caraccioli. Le Tableau de la Mort.* 1760. S. 281f. Vgl. auch die Schilderung in einem zeitgenössischen Erbauungsbuch, über das in den *Nouvelles Ecclésiastiques* berichtet wird (*Heures nouvelles ou Prières choisies pour rendre la journée sainte, imprimées par les ordres de M. l'Evêque de Chartres.* Auszüge daraus in den *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1784. 13. Febr.): „Rien n'est plus beau que la description que nous fait l'Ecriture de ce charmant et délicieux séjour. On nous le représente comme une ville très spacieuse, dont la structure ornée et garnie de perles, enrichie de diamants, enchante et ravit . . . Mille voix y font entendre le plus mélodieux concerts. Tout y retentit de chants d'allégresse; les yeux enfin et les oreilles y sont également satisfaits. Mais rien n'égale la majesté du Dieu qui y règne. Il sort à chaque instant de son sein mille plaisirs, qui se répandent ensuite et se communiquent partout . . . Tout ce que l'on peut désirer se présente de soi-même, et on n'a pas même le loisir de former de vœux. Imaginez vous tout ce qui peut contenter les désirs; le ciel vous l'offre. Tout ce que l'homme le plus savant, aidé de l'imgination la plus vive, peut inventer n'est rien en comparaison de ce que l'on y trouve. Les anges mêmes ne pourraient nous en faire un fidèle récit. Voilà ce que Dieu nous prépare; voilà la couronne qu'il nous destine; il ne tient qu'à nous de la gagner . . ." „On trouve sans doute cette description du paradis," bemerkt dazu der jansenistische Referent, „plus digne des fictions du faux prophète de l'Arabie, que du Dieu des chrétiens."

85. *Elisée. Sermons.* Bd. I. S. 180f. Vgl. auch: *Examen impartial des principales religions du monde* s. d.: „Nous croyons devoir nous étendre sur l'article de l'enfer par préférence, parceque c'est l'objet le plus intéressant pour les hommes. Nous ne nous inquiétons pas d'aller au paradis; toutes nos craintes roulent sur l'enfer." Der aufgeklärte Verfasser führt dann folgendes aus: „Je suis convaincu que ce préjugé de l'éternité des peines empoisonne les plaisirs des trois quarts des chrétiens et abrège les jours d'un grand nombre. On a remarqué que les chrétiens avaient de plus terribles angoisses que les autres peuples de diverses croyances. Cela vient de ce que le tableau de l'enfer, quoique même on l'adoucisse, est toujours plus affreux que celui du paradis n'est flatteur. Dans celui-ci aucun plaisir sensible: ce n'est qu'extase et ravissement, qu'une vie passive. Dans l'enfer, tout se meut, tout porte sur les sens."

86. *Hyacinthe de Montargon. Op. Cit.* Bd. V. S. 612f. Der Verfasser der Predigt fügt dann hinzu: „Oui, si votre âme ne peut être immortelle dans le ciel, elle sera immortelle dans les enfers."

87. *Elisée. Op. Cit.* Bd. I. S. 99 und 172f. Vgl. schon: *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 226f. (*Sermon sur la Confession.*) „Il est peu des ces âmes nobles et sublimes, que l'amour et la reconnaissance toute seule attachent à votre service: c'est la sagesse des parfaits; mais les faibles ont besoin d'indulgence; et vous voulez que notre intérêt même entre toujours pour beaucoup dans notre fidélité. Ce n'est donc pas

la crainte des tourments destinés à l'impie, que je veux exclure de la véritable pénitence: elle en est la préparation, quoiqu'elle n'en soit pas l'âme et le fonds: car l'amour tout seul, qui a fait les pécheurs, peut former des pénitents: l'amour tout seul, qui a ravi notre cœur à Dieu, peut le lui rendre: l'amour tout seul, qui faisait tout le dérèglement de notre volonté, peut y rétablir l'ordre, et faire notre justice . . . ce n'est pas, dis-je, la crainte des peines que je veux ici exclure de la pénitence; c'est cette disposition criminelle, où se trouvent la plupart des pécheurs qui approchent du tribunal, lesquels sans un enfer et ses tourments, vivraient comme des athées, sans foi, sans conscience, sans sacrements; lesquels ne connaissent de la religion que ses menaces; et qui, dans le secret de leur cœur, sont fâchés que Dieu soit juste, et qu'il ait attaché aux plaisirs les plus honteux des flammes éternelles. Et ne croyez pas que ce soit ici une disposition rare où chimérique; rien n'est plus réel et plus commun. La crainte fait presque toute notre religion; c'est la pensée seule des peines à venir, qui peuple les tribunaux de la pénitence; . . . Semblables à la femme de Loth, nous ne haïssons pas Sodome; nous n'en craignons que les flammes: nous nous en séparons à regret; et notre cœur y tient encore, tandis que la crainte toute seule du danger nous en éloigne."

Die Hölle als Metapher

88. *Fénelon. Lettres Spirituelles.* Brief von 1691. 17. Sept.

89. *Fénelon. Werke.* 1837. Bd. III. S. 540. In unseren Ausführungen handelt es sich nur um eines der Momente in dem Quietismusstreit: die interessenlose Liebe Gottes als Mittel zur Überwindung der Höllenfurcht. Daß dieses Moment bedeutsam war, beweisen u. a. auch die gegen die darauf bezüglichen Ausführungen Fénelons gerichteten Angriffe Bossuets und die von Papst Innocenz XII. in seinem *Breve* angeführten Stellen, aus der *Explication des Maximes des Saints sur la Vie Intérieure.* Hier seien einige dieser Stellen angeführt: I. „Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre . . . Ni la crainte des chatiments, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant." II. „Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de crainte et d'espérance." VI. „En cet état on ne veut plus le salut, comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts; mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui." VII. „L'abandon n'est que l'abnégation ou renoncement de soi même, que Jésus-Christ nous demande dans l'Evangile, après que nous aurons tout quitté au dehors. Cette abnégation de nous mêmes n'est que pour l'intérêt propre . . . Les épreuves extrêmes, où cet abandon doit être exercé, sont les tentations, par lesquelles Dieu jaloux veut purifier

l'amour en ne lui faisant voir aucune ressource, ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel." IX. „Dans les dernières épreuves une âme peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime de la conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu." X. „Alors l'âme, divisée d'avec elle même, expire sur la Croix avec Jésus-Christ en disant: „O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?" Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité." XII. „Un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu." In welcher Weise sich Fénelon die Entwicklung der Furcht zu interesseloser Liebe dachte, darüber vgl. *Fénelon. Explication des Maximes des Saints* Art. 2: „La crainte se perfectionne en se purifiant; elle devient une délicatesse de l'amour et une révérence filiale qui est paisible. Alors c'est la crainte chaste qui demeure au siècle des siècles . . . Si, par un cas qui est impossible à cause des promesses purement gratuites, Dieu voulait anéantir les âmes des Justes au moment de leur mort corporelle, ou bien les priver de sa vue, et les tenir éternellement dans les tentations et les misères de cette vie, comme Saint Augustin le suppose, ou bien leur faire souffrir loin de lui toutes les peines de l'enfer pendant toute l'éternité, comme St. Chrisostome le suppose après St. Clément; les âmes qui sont dans ce troisième état du pur amour ne l'aimeraient ni le serviraient pas avec moins de fidélité."

So wird die Furcht durch Liebe überwunden: „. . . il n'y a que le parfait amour qui chasse la crainte avec toutes ses suites." (loc. cit. Art: 12). Vgl. auch: *Fénelon. Brief an Madame de la Maisonfort.* 1695. März. „Quoique la récompense, qui est le bonheur éternel, ne puisse jamais être réellement séparée de l'amour de Dieu, ces deux choses néanmoins peuvent être séparées dans nos motifs; car on peut aimer Dieu purement pour lui même, quand même cet amour ne devrait jamais nous rendre heureux. Beaucoup de saints canonisés ont été dans ce sentiment. Il est même le plus autorisé dans les écoles. Ces âmes ne souhaitent point leur salut en tant qu'il est leur salut propre, leur avantage et leur bonheur. Si Dieu les devait anéantir à la mort, ou leur faire souffrir un supplice éternel, sans le haïr et sans perdre son amour, elles ne le serviraient pas moins, et elles ne le servent pas d'avantage pour la récompense qu'il promet."

90. *Ordonnance de Monsieur l'Evêque de Chartres, portant la condamnation du livre intitulé: Analysis orationis mentalis* . . . abgedruckt bei *Du Pin. Histoire Ecclésiastique du XVIIe Siècle,* 1727. Bd. III. Vgl. auch: *Bourdaloue. Sermon sur la Prière.* „. . . le moindre degré de cette oraison, où l'âme par un usage libre de ses puissances, et fidèle à la grâce de son Dieu, travaille à se purifier et à se perfectionner, qui est l'oraison commune, quoique moins élevée, vaut mieux et est d'un mérite plus grand que toutes les extases et tous les dons imaginables, où l'on suppose l'âme sans action et dans le repos de la contemplation: pourquoi? Parceque Dieu encore une fois ne discerne point les Elus

par la sublimité, mais par la fidélité, et parceque toutes les extases ne sont pas comparables dans l'idée de Dieu à la moindre vertu acquise par le travail d'une humble prière."

91. *Bossuet. Instruction sur les Etats d'Oraison.*

92. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1773. 25. Juli.

93. *Ibid.* 1762. 17. Juli. Vgl. *Bossuet. Instruction sur les Etats d'Oraison:* „Ainsi, encore une fois, ce désinteressement, tant vanté par les faux mystiques, qu'on fait consister à ne rien demander pour soi, est inconnu à saint Cyprien et à saint Augustin; il l'est à Jésus-Christ même, qui nous commande de dire: „Pardonnez-nous, ne nous induisez pas, délivrez nous" . . . Telle a donc été la doctrine définie par toute l'Eglise . . .; et par là on voit qu'il est de la foi catholique d'éviter ce prétendu désinteressement, qui empêche nos faux parfaits de rien demander pour eux, parceque ce n'est qu'orgueil et une manifeste transgression des exprès commandements de Dieu."

94. *Bossuet. Instruction sur les Etats d'Oraison.* Vgl. auch das Urteil des *Abbé Gouget* über die mystische Theologie im allgemeinen in seinem *Discours sur le Renouvellement des Etudes.* S. 518. „Mais ce qui est extraordinaire ne peut servir de règle, et par conséquent la Théologie Mystique n'a jamais pu servir ni pour la direction particulière des Mœurs; ni pour la Prédication qui ne doit avoir que deux buts, persuader l'esprit en l'éclairant, toucher le cœur en l'échauffant."

95. *Quesnel. Pensées.* 1842. S. 435.

96. *Du Pin. Traité sur l'Amour de Dieu.* 1717. S. 179.

97. *Houdry. Op. Cit.* Bd. III. S. 605. Pater de la Colombière.

98. *L'Art de toucher le cœur.* Bd. III. S. 390.

99. *Hyacinthe de Montargon. Op. Cit.* Bd. II. S. 437.

100. *Ibid.* Bd. II. S. 432f.

101. *Ibid.* S. 430.

102. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. II. S. 314. Sermon sur l'Enfer.

103. *De Lasne d'Aiguebelle. Op. Cit.* S. 409.

104. *De Montargon. Op. Cit.* Bd. II. S. 382. Man könnte wohl meinen, daß es sich bei den hier wiedergegebenen Stellen um Ausführungen handelt, die eben für das „Volk" bestimmt waren. Das ist auch gewiß der Fall, wenn auch hier die Trennungslinien jedenfalls von einer gewissen Epoche an, nicht allzu scharf gezogen werden müssen. Wie dem aber auch sei, die Schilderung eines Massillon unterscheiden sich von den hier wiedergegebenen Ausführungen wohl durch ihren Stil aber kaum durch ihren Inhalt. Vgl. z. B. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 278. (*Sermon sur le mauvais riche.*) „Nous savons qu'il souffre ce que l'œil n'a jamais vu, ce que l'oreille n'a jamais entendu, ce que l'esprit de l'homme ne peut comprendre: nous savons que des flammes eternelles allumées par la justice divine, sont attachées à son corps; et qu'il souffre tout ce que Dieu lui même peut faire souffrir à un coupable qu'il est interessé de punir: nous savons que dans le séjour de l'horreur et du désespoir, la victime sera salée avec un feu éternel, sans cesse consumée, et renaissant sans cesse de ses cendres: nous savons qu'un ver secret et dévorant, placé de la main de Dieu au milieu

de son cœur, la déchirera durant tous les siècles: nous savons que ses pleurs n'éteindront jamais les flammes qui la consumeront, et que ne pouvant se dévorer elle même, les grincements de dents suppléeront à ce désir affreux: nous savons que, lassée de blasphémer en vain contre l'Auteur de son être, sa langue deviendra la pâture de sa propre fureur; et que son corps, comme un tison noir et fumant, dit le Prophète, sera le jouet des esprits immondes, dont il avait été l'asile sur la terre: nous savons enfin, que dans l'ardeur de sa peine, elle maudira éternellement le jour qui l'a vu naître, le sein qui la porta; qu'elle invoquera la mort, et que la mort ne viendra point; et que le désir d'un anéantissement éternel deviendra la plus douce de ses pensées: nous le savons, et ce ne sont là que les expressions des livres saints." Es handelt sich eben stets darum, in den Herzen der Hörer Furcht und Schrecken zu wecken: „O Mort! donne à mes paroles ce ton effrayant que tu fais prendre à tous ceux dont tu ravis le père ou les enfants, l'époux ou l'épouse, les parents ou les amis, afin que j'imprime à mes auditeurs une terreur salutaire." (*L'Art de toucher le cœur.* Bd. III. S. 259.)

105. *Hyacinthe de Montargon.* Bd. II. S. 458.

106. *Poulle. Sermons.* 2. Aufl. 1781. Bd. I. S. 286.

107. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. I. S. 408.

108. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 168. *Sermon sur la Vérité d'un Avenir.* Wir geben hier die Stelle vollständig wieder: „Cependant l'image de ce grand spectacle, qui avait pu autrefois effrayer la férocité des tyrans, ébranler la fermeté des philosophes, troubler la mollesse et les voluptés des Césars, adoucir les peuples les plus barbares, former tant de martyrs, peupler les déserts, et soumettre tout l'univers au joug de la croix; cette image si effrayante n'est presque plus destinée aujourd'hui qu'à alarmer la timidité du simple peuple: ces grands objets sont devenus des peintures vulgaires qu'on n'ose presque plus exposer à la fausse délicatesse des puissants et des sages du monde; et tout le fruit que nous retirons d'ordinaire de ces sortes de discours, c'est de faire demander au sortir de là, si tout se passera comme nous l'avons dit."

109. *Pacaud. Op. Cit.* Bd. I. S. 123. *Discours sur la Certitude des Peines Eternelles.* Vgl. auch: *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 162f. (*Sermon sur la Parole de Dieu.*) „Cependant, combien de ces hommes sages à leurs propres yeux, et qui se piquent de force et de raison, n'y viennent qu'avec un esprit préparé, et comme en garde contre toutes les terreurs de la parole sainte! Ils ne se font pas gloire, comme les pécheurs dont nous avons déjà parlé, d'être insensibles à toute vérité; mais ils regardent notre ministère comme un art d'exagération et d'hyperbole: les plus saints mouvements du zèle ne sont dans leur esprit que les tours étudiés d'un artifice humain; les menaces les plus terribles, des saillies d'une vaine éloquence; les maximes les plus incontestables, des discours où il entre plus d'usage que de vérité; les arrêts les plus capables d'alarmer les consciences, des façons de parler dont il est permis à chacun de rabattre. C'est, mes Frères, la situation déplorable où vous vous trouvez ici la plupart." Weiter dann in der

gleichen Predigt: *Ibid.* 163. „Vous nous accusez d'ajouter de nouvelles terreurs aux paroles de l'Evangile: mais où sont les consciences que nous troublons? où sont les pécheurs que nous alarmons? où sont les âmes mondaines qui, saisies de frayeur au sortir de nos discours, vont se cacher au fond des solitudes, et expier, par de saints excès de pénitence, les dissolutions de leurs mœurs passées?" Und schließlich: (S. 166) „Cependant, parmi tous ceux qui nous écoutent, il en est peu aujourd'hui qui ne s'érigent en juges et en censeurs de la parole sainte. On ne vient ici que pour décider du mérite de ceux qui l'annoncent, pour faire des parallèles insensés, pour prononcer sur la différence des jours et des instructions: on se fait honneur d'être difficile: on passe sans attention sur les vérités les plus étonnantes, et qui seraient d'un plus grand usage pour soi; et tout le fruit qu'on retire d'un discours chrétien, se borne à en avoir mieux remarqué les défauts que tout autre." In welcher Weise der „Ungläubige" über die Höllenstrafen diskutiert, darüber gibt uns Massillon an einer anderen Stelle Auskunft: (Bd. I. S. 168.) „Premièrement, qui sait, nous dit l'impie, si tout ne ne meurt pas avec nous? Cette autre vie dont on nous parle, est-elle bien sûre? Qui en est revenu pour nous dire ce qui s'y passe? Secondement, est-il digne de la grandeur de Dieu, disent-ils encore, de s'abaisser à ce qui se passe parmi les hommes? . . . Enfin, quelle apparence, ajoute-t-il, que Dieu ayant fait naître l'homme tel qu'il est, il punisse comme des crimes des penchants de plaisir que nous trouvons en nous, et que la nature nous a donnés? Voilà toute la philosophie des âmes voluptueuses."

Daß im übrigen die Unempfindlichkeit gegenüber den angedrohten Höllenstrafen keine Erscheinung der Neuzeit ist, unterliegt keinem Zweifel. Für den wirklich gläubigen Katholiken hat diese Erscheinung stets etwas Erstaunliches und Unerklärliches. Vgl. z. B. *Nicole. Essais de Morale.* Bd. IV. S. 135f. „En vérité il y a quelque chose de si monstrueux dans la stupidité des hommes, et dans l'enchantement qui les tient liés au monde, que la raison humaine ne le comprend point. Car si l'on ne savait point par expérience la manière dont ils vivent, et qu'en consultant simplement sa raison, on voulût deviner de quelle sorte se conduisent des gens qui croient avec une certitude infaillible, que dans peu de temps ils auront à subir ce terrible jugement, qu'ils paraîtront devant Dieu pour lui rendre compte de toutes leurs actions, et qu'ils verront tout ce que nous venons de représenter; on ne s'imaginerait jamais que la plupart de ceux qui croient tout cela n'y pensassent presque point; que ce fût la moindre de leurs craintes; et qu'ils n'eussent aucun soin de s'y préparer. Il n'y a que l'expérience sensible que nous avons, et des autres et de nous-mêmes, qui nous puisse rendre croyable cette insensibilité; et rien sans doute ne nous peut faire mieux connaître l'obscurcissement de l'esprit, et la corruption du cœur des hommes." Oder an einer anderen Stelle (Bd. IV. S. 331ff.): „Il faut croire malgré qu'on en ait, qu'il y aura un Paradis et un Enfer; qu'il y aura un feu éternel, et une gloire que l'œil n'a point vue, et que l'oreille n'a point entendue. Personne ne résiste à ces vérités. On les embrasse, et l'on

fait profession de les croire: mais qu'est-ce que cette foi produit, et quelle suite a-t-elle dans la conduite de la vie des Chrétiens? C'est ici où parait cet excès de folie, beaucoup plus grand que le défaut de la foi. On croit l'Enfer et le Paradis, et l'on vit comme si l'on était assuré qu'il n'y eût ni Enfer ni Paradis . . . On pousse même l'extravagance jusqu'à faire passer pour marque de force d'esprit, de ne penser ni à l'un ni à l'autre, et de s'en aller brutalement à la mort sans faire aucune réflexion sur ce qui la doit suivre. On a peine à souffrir qu'on nous en parle, et ce sont souvent les discours les moins écoutés que ceux qui ont pour but de nous mettre ces objets devant les yeux. On sait bien, dit-on, tout ce qu'on en dit: mais puisque vous le savez, pourquoi ne faites-vous pas ce que cette connaissance oblige de faire, à moins que de renoncer à la raison? Il est aisé de reconnaître cet excès de folie dans la vie du monde, et ce qui est étrange, c'est qu'on la peut même remarquer en quelque degré dans les personnes de piété. Car dans la vérité, il s'en faut toujours beaucoup que ces grands objets ne fassent sur eux toute l'impression qu'ils y devraient faire, et qu'ils ne vivent comme des gens, dont le voyage se peut terminer à tous moments par le Paradis ou par l'Enfer." Vgl. auch: *Massillon. Werke.* Bd. II. S. 498. *Paraphrase Morale du Psaume XI.* „Que cet aveuglement des hommes est déplorable! Combien surtout est inconcevable la tranquillité de ceux qui, faisant profession de croire un paradis et un enfer, passent leur vie dans le crime, comme si l'avenir ne les regardait pas, ou comme si une vie passée dans le crime, pouvait jamais leur procurer autre chose qu'un avenir malheureux! Ah! voici, grand Dieu, ce qui les rassure; voici la cause de cette affreuse tranquillité. Les maux dont vous les menacez, sont des maux à venir; ils ne sont pas présents; . . . Pour craindre avec fruit des maux qui ne se feront sentir qu'après cette vie, il ne suffit pas de les croire, il faudrait les croire d'une foi vive; et la foi de la plupart des hommes n'est qu'une foi morte et sans action." . . . „Ils croient ces vérités (sc. sur l'éternité); mais cette foi morte ne les empêche pas de se jeter tête baissée, avec une espèce de férocité, sans crainte, sans espérance, dans cet avenir où leur sort va être fixé pour toute l'éternité."

Der Glaube an etwas Zukünftiges erreicht nicht den Grad der Lebhaftigkeit gegenwärtiger Eindrücke, klagen die Kirchenlehrer. Man glaubt, ohne daß der Glaube zu etwas wirklich Erlebtem würde. Man vermeint zu glauben und tatsächlich glaubt man nicht. Vgl. *Nicole. Essais de Morale.* Bd. IV. S. 192f. „Mais il se peut faire néanmoins, et il arrive même très souvent, que l'on ne laisse pas de croire d'une autre persuasion qui n'est que dans l'esprit. Ainsi on croit, et on ne croit pas. Le cœur fait faire à l'esprit des jugements faux conformes à ses inclinations. Il lui fait préférer le présent à l'avenir, et regarder les biens et les maux de cette vie comme quelque chose de plus réel que tout ce que l'on dit des biens de l'autre, et la raison ne laisse pas en même temps de conclure le contraire, mais d'une manière si froide et si spéculative, qu'elle n'est pas capable d'arrêter la pente du cœur." Oder man ist wohl davon

überzeugt, daß man sich vor der Hölle fürchten müßte, tatsächlich aber fürchtet man sich nicht davor. Vgl. *Ibid.* Bd. IV. S. 103. „On est souvent convaincu qu'il faut craindre, sans craindre effectivement, et qu'il ne faut penser qu'à une chose, sans y penser en effet. Notre cœur ne suit pas notre raison, et il demeure souvent froid et sans mouvement, lorsque l'esprit est le plus persuadé qu'il devrait être vivement touché." Nicole spricht hier ausschließlich von den Katholiken, die in ihrem Glauben nicht irre geworden sind. In der Neuzeit setzt sich der alte Kampf zwischen der übersinnlichen Glaubenswelt und der sinnlich-anschaulichen profanen Welt in neuen Formen fort. Die profane Welt verfestigt sich dabei immer mehr und wird schließlich gegenüber der Glaubenswelt bewußt bejaht, wobei es sich durchaus nicht immer um formulierbare theoretische Überzeugungen handelt, sondern eben um eine oft sich nur langsam vollziehende Verschiebung in dem Machtverhältnis der beiden von jeher antagonistischen Anschauungsweisen.

110. *La Bruyère. Caractères. De la Chaire.* Hier das Zitat vollständig: „Le discours chrétien est devenu un spectacle, cette tristesse évangelique qui en est l'âme ne s'y remarque plus; elle est suppléée par les avantages de la mine, par les inflexions de la voix, par la régularité du geste, par le choix des mots, et par les longues énumérations: on n'écoute plus sérieusement la parole sainte; c'est une sorte d'amusement entre mille autres, c'est un jeu où il y a de l'émulation et des parieurs." Vgl. auch: *Ibid.* „L'on fait assaut d'éloquence jusqu'au pied de l'autel et en présence des mystères: celui qui écoute s'établit juge de celui qui prêche, pour condamner ou pour applaudir, et n'est pas plus converti par le discours qu'il favorise que par celui auquel il est contraire. L'orateur plaît aux uns, déplaît aux autres, et convient avec tous en une chose que, comme il ne cherche point à les rendre meilleurs, ils ne pensent pas aussi à le devenir." „Un apprenti est docile, il écoute son maître, il profite de ses leçons, et il devient maître: l'homme indocile critique le discours du prédicateur comme le livre du philosophe, et il ne devient ni chrétien, ni raisonnable."

111. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. I. S. 405.

112. *Charles Frey de Neuville. Sermons.* Bd. IV. S. 71. Die Prediger klagen darüber, daß die Hörer an ihren Predigten eine rein literarische Kritik übten anstatt sich zu bessern und zu bekehren. Vgl. darüber: die bei de *La Harpe* zitierten Ausführungen von Poulle. *Lycée* An XII. Bd. XIV: „Il se plaint de ces censures frivoles et indécentes contre le talent des prédicateurs, et il ajoute: „Et quel droit avez vous sur nous? Sommes nous des orateurs bassement orgueilleux qui venions mendier vos applaudissements? Vos applaudissements! Comme chrétiens, nous devons les craindre: ils pourraient nous séduire; comme ministres de Jésus-Christ, nous les méprisons, ils nous dégraderaient. Vos applaudissements! Pour payer nos veilles, nos travaux, nos sueurs? Nous les mettons à plus haut prix. Il nous faut de plus grands sacrifices, des larmes amères, des sentiments de componction, des cœurs humiliés, brisés de douleur et de repentir . . ."

113. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. I. S. 405f. Vgl. auch: *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 167. „Ils viennent chercher l'harmonie et l'agrément dans les vérités sérieuses de la morale de Jésus-Christ, dans les soupirs de la triste Sion étrangère et captive, et veulent que nous pensions à flatter l'oreille en publiant les menaces et les maximes sévères de l'Evangile." . . . „Vous n'êtes pas loin de l'accomplissement; nous vous montrons le glaive terrible du Seigneur suspendu sur votre tête, et prêt à tomber sur vous: et loin de frémir sur les suites de votre destinée et prendre des mesures pour vous dérober au glaive qui vous menace, vous vous amusez à examiner s'il brille, et s'il a de l'éclat; et vous cherchez dans les terreurs mêmes de la prédiction, les beautés puériles d'une vaine éloquence."

114. *Poulle. Sermons.* Bd. I. S. 276f. Daß dabei die Prediger einen großen rednerischen Erfolg haben konnten, geht aus vielen zeitgenössischen Zeugnissen hervor. Vgl. u. a. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 157f. (*Sermon sur la Parole de Dieu.*) „De tous les devoirs de la piété chrétienne, il n'en est point sans doute dont les gens du monde et les gens de bien remplissent plus également les dehors, que celui de venir écouter la parole de l'Evangile. Tous viennent en foule, comme autrefois les Israélites, au pied de la montagne sainte, entendre les paroles de la loi. L'enceinte de nos temples peut à peine suffire à la multitude des fidèles; l'heure même des mystères terribles ne voit pas les autels environnés de tant d'adorateurs; les assemblées profanes cessent pour venir grossir l'assemblée sainte au temps de l'instruction; et les siècles qui ont vu refroidir le zèle des chrétiens sur tous les autres devoirs de la religion, n'ont pu, ce semble, le ralentir sur celui-ci. Cependant de tous les ministères confiés à l'Eglise pour la consommation des élus, il n'en est presque pas de plus inutile que celui de la parole; et le moyen le plus puissant que la religion ait de tout temps employé pour la conversion des hommes, est devenu aujourd'hui la plus faible de ses ressources."

115. *Champion de Pontallier. Le Trésor du Chrétien . . .* 1785. Bd. I. S. 251.

116. *Houdry. Op. Cit.* Bd. II. S. 682. Daß die Laien leicht geneigt waren, sich über die Hölle lustig zu machen, geht aus vielen zeitgenössischen Predigten hervor. Darüber, wie sich dieses vermeiden ließe, finden wir einige Ratschläge in dem *Journal chrétien* (1760. Aug.): „Un bon sermon sur les peines de l'enfer en est aussi un très bon sur la vérité de ces peines, et la meilleure façon de persuader de cet enfer, c'est de le peindre avec force, mais sans mêler à la peinture aucun de ses traits qui sont quelquefois pour les libertins une occasion de mauvaise raillerie. Ils ne plaisanteront point sur l'enfer, quand on prêchera sur ce terrible sujet, comme feu M. Joly, curé de St. Nicolas des Champs et depuis Evêque d'Agen. Tout ce qu'il y avait, dit le Père De la Rue dans la préface de ses Sermons, tout ce qu'il y avait de plus éclatant dans Paris et de plus élevé dans la cour s'y rendait en foule, jusqu'aux princesses du sang. La jeunesse la moins sérieuse et la moins capable de réflexion, se faisait une manière de

plaisir d'y venir trembler et pâlir aux images qu'il traçait des vérités éternelles."

117. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. II. Sermon sur l'Enfer.

118. *La Harpe. Lycée.* Bd. XIV. S. 165f. Wir finden im XVIII. Jahrhundert häufig Klagen über den Niedergang der Homiletik. Vgl. u. a. *Rigoley de Juvigny. De la Décadence des Lettres et des Mœurs depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours.* 1787. S. 380. „Que les temps sont changés! (sc. seit dem XVII. Jahrhundert). On a vu depuis la chaire évangélique abandonnée à des Déclamateurs, étudiés dans leur maintien, maniérés dans leurs gestes, occupés à couvrir leur sécheresse et leur aridité de fleurs artificielles, à peindre des mœurs idéales, à réveiller l'attention par des portraits de fantaisie, à discourir en un mot, en beaux esprits, plutôt qu'en Apôtres." Vgl. auch *Maury. Essai sur l'Eloquence de la Chaire.* Kap. XXII. *Des Causes de la Décadence de la Chaire.* „Mais en me renfermant dans le genre sacré, je ne puis me dissimuler que depuis nos étonnants et éternels modèles du XVIIe siècle, l'éloquence est tristement déchue parmi nous dans la chaire, qui était son plus beau, presque son unique domaine."

119. *Abbé Boileau. Op. Cit.* S. 335.

120. *Houdry. Op. Cit.* Bd. II. S. 682. Daß auch hier wieder das soziale Moment eine entscheidende Rolle gespielt hat, geht aus den verschiedensten zeitgenössischen Schriften immer wieder hervor. Der gebildete Laie will nichts von einem Glauben wissen, der gut genug für das Volk ist, ihn selbst aber deklassieren würde. Vgl. *Collet. Traité des Devoirs d'un Pasteur, qui veut se sauver en sauvant son Peuple.* 1757. S. 39. „Ses dogmes (sc. de la Morale), ceux mêmes que le paganisme ne contestait pas comme l'immatérialité de l'âme, son immortalité, l'horreur et la durée des peines que Dieu prépare à ceux qui l'offensent; toutes ces vérités, dont l'idée est aussi ancienne que le monde, ne sont aujourd'hui aux yeux du prétendu philosophe, qu'un épouvantail pour les peuples." Daß der gebildete Laie dabei geneigt ist zuzugeben, daß der Höllenglaube dem Volke erhalten bleiben muß, darüber wird später noch die Rede sein. Vgl. einstweilen den Artikel: *Diable*, in dem *Alambic Moral*, dessen aufgeklärter Verfasser zunächst feststellt, daß sich eigentlich niemand mehr vor dem Teufel fürchtet: „. . . On le met à toutes sauces . . . A force d'en parler, on s'est tellement familiarisé avec lui, qu'il n'y a plus que les enfants, et les vieillards en enfance, qui le craignent: notre vie est un cercle, dont les extrémités se touchent et se confondent." Der Verfasser bedauert dieses aber, weil er fürchtet, daß infolgedessen die Verbrechen zunehmen könnten: „Cette habitude est très nuisible, car la crainte est le seul frein capable de retenir le plus grand nombre des hommes . . . Cela multiplie les crimes et le désordre."

121. *Nicole. Op. Cit.* Bd. V. 12. Traité. § 10f.

122. *Ibid. 2. Traité.* § 4.

123. *Le Ciel ouvert à tout l'Univers par S. J.* 1782. S. 143.

124. *Pierre Cuppé. Le Ciel ouvert à tous les hommes.* 1768. S. 109f.

125. *Op. Cit.* S. 143. Bei Maury finden wir noch eine eingehende Rechtfertigung der Höllenpredigten. Nachdem er die Methoden und

Erfolge des Jesuitenpredigers Bridaine, über den weiter oben schon hier die Rede war, dargestellt hat, fährt er folgendermaßen fort: „Le succès de ce genre d'éloquence populaire est infaillible quand on réunit à un organe éclatant des poumons assez robustes pour en soutenir l'energie et un tact assez délicat pour en éviter les écueils; d'où il faut conclure qu'il y a une étrange et fatale méprise à rejeter du ministère sacré ces sujets effrayants qui allument l'imagination du prédicateur comme des auditeurs, et mettent à la fois en mouvement toutes les consciences. Outre que la religion chrétienne est fondée sur ces vérités terribles dont ses ministres ne sauraient éluder l'exposition, et qu'on redoute d'autant plus d'entendre qu'elles seraient plus efficaces pour opérer des conversions éclatantes; à ne les considérer même ici que sous les seuls rapports de l'éloquence et pour l'unique intérêt du talent, je ne connais point de matière, qui ouvre un plus vaste champ à l'art oratoire; et l'orateur chrétien qui les dédaigne ou ne sait pas en enrichir ses compositions, renonce évidemment à ses plus grands avantages." Doch empfiehlt dabei Maury den Predigern, zu vermeiden, ihre Hörer in Verzweiflung zu stürzen.

126. *Montesquieu. Pensées et Fragments inédits.* Bd. II. S. 500.

3. DER PROFANE TOD

127. *Vauvenargues. Werke.* 1823. Bd. II. S. 28. *Réflexions et Maximes.*

128. *Ibid.* S. 29.

129. *Ibid.* S. 27.

130. *Ibid.* Bd. III. S. 175.

131. *Montazet. Op. Cit.* S. 180. Vgl. auch *Quesnel. Op. Cit.* Bd. III. S. 162: „La mort regardée comme un accident de la nature, ne donne que des sentiments qui tiennent de la corruption de la nature; regardée dans l'ordre de Dieu, c'est une pénitence nécessaire, la fin du sacrifice chrétien, le passage à une meilleure vie, la délivrance d'un prisonnier, le rappel d'un exil, et le terme de toutes les misères du pécheur . . . La foi des vrais chrétiens qui ne regardent la mort que comme un sommeil; et qui attendent la vie du siècle à venir comme leur bonheur, est une folie aux yeux du monde. C'est en cela que la mort d'un chrétien est un mystère de foi aussi bien que celle de Jésus-Christ. On y voit une chose, et on en croit une autre; une mort humiliante qui est la semence et comme le sacrement d'une vie bienheureuse."

132. *Caraccioli. Le Tableau de la Mort.* 1760. S. 28f.

133. *Barbeu du Bourg. Petit Code de la Raison humaine.* 1789. S. 87. Vgl. auch *l'Alambic Moral.* Art: „*Eternité* . . . Je ne sais si les autres sont comme moi . . . mais dès que je veux songer à l'éternité et chercher à l'approfondir, la tête me tourne, et se perd . . . Je ne crois pas qu'un homme puisse y réfléchir de sang froid . . . On risque beaucoup à faire le mal . . . Il est si doux de faire le bien." Ebenso: *Necker. De l'Importance des Opinions Religieuses.* 1788. S. 157f. „Ce que l'homme redoute le plus, c'est l'image d'un anéantissement éternel;

la destruction absolue de toutes les facultés qui composent son être est pour lui l'écroulement de l'univers entier; et il a besoin de chercher un refuge contre cette accablante pensée."

134. *Caraccioli. Op. Cit.* S. 69.

135. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. II. S. 231. *Sermon sur la Mort.* Vgl. auch *Rouault. Les quatre Fins de l'Homme.* S. 41: „L'unique bien que l'homme doit chercher pendant la vie, est la bonne mort . . ."

136. *Encyclopédie.* Art: *Mort.* Für den gläubigen Christen hingegen ist der Tod nichts „Natürliches". Vgl. u. a. *Vie de M. Lenain de Tillemont avec des Réflexions sur divers Sujets de Morale . . .* 1711. Kap. LXXIX. *Sur la Mort:* „Les Philosophes païens peuvent dire que la mort ne doit jamais surprendre ni dans les vieux ni dans les jeunes, parceque c'est un tribut que nous devons tous tôt ou tard à la nature. Et il est vrai qu'il faut tâcher d'être si bien préparé à cette dernière heure, qu'elle ne nous surprenne jamais en quelque temps qu'elle arrive. Mais je ne sais si l'on ne peut pas dire avec autant de vérité qu'on ne devrait jamais ni voir ni attendre la mort de personne sans quelque sorte de surprise, d'étonnement et d'effroi. Car ce n'est point une vaine opinion qui nous donne de l'horreur pour la mort: c'est la nature même dont les premières notions nous apprennent aussi bien que la lumière de la foi que nous n'avons point été créés pour mourir. La mort est l'effet du péché: et elle nous doit toujours faire ressouvenir de cet état heureux dans lequel nous avons été créés et de cette chute ineffable de nos premiers Pères, par laquelle nous avons été privés de ce bonheur."

137. *De Bonnaire. Les Règles des Devoirs que la Nature inspire à tous les Hommes.* 1768. Bd. II. S. 513. Vgl. auch *l'Alambic Moral.* Art: *Peur:* „. . . Enfin, tout homme qui a des remords est toujours craintif . . . il a peur de tout . . . un homme honnête, qui n'a rien à se reprocher, ne craint rien et n'est jamais peureux." Darum wird sich der ehrbare Bürger auch nicht vor dem Tode fürchten. Vgl. *Dictionnaire Philosophique portatif.* 1756. Art: *Sagesse.* „Plein de confiance pour l'avenir, il s'approche sans frayeur du terme redouté de son pélerinage, et il attend cet instant fortuné où l'âme dégagée des liens du corps, s'élève dans les Cieux, et va jouir dans le sein de la Divinité de ce bonheur inaltérable qui lui est destiné."

So hat der Tod seinen Schrecken verloren. Vgl. *Ibid.* Art: *Mort:* „Dépouillez la de ce terrible appareil dont elle est environnée, et pour lors la mort ne sera que le soir d'une belle journée."

138. *Desserres de la Tour. Du Bonheur.* 1767. S. 161f.

139. *Barbeu du Bourg. Op. Cit.* S. 17f.

140. *La Religion chrétienne méditée . . .* Bd. V. S. 518.

141. *Champion de Pontallier. Le Trésor du Chrétien.* Bd. I. S. 217.

142. *L'Abbé Poncelet. Principes généraux pour servir à l'éducation des Enfants . . .* 1763. Bd. I. S. 187.

143. *Barbeu du Bourg. Op. Cit.* S. 96f.

144. *L'Alambic Moral.* Art: *Immortalité de l'Ame.* Vgl. auch: *Le Ciel ouvert à tout l'Univers* par J. J. 1782. S. 162. „La vie, mes

chers enfants, est plus chère que nous ne pensons. Ne perdons point de temps, les moments sont précieux: vivons, jouissons, et régnons. Nous courons tous à la mort, mais nous avons la vie. Nous soupirons après l'immortalité; Dieu peut nous la donner, il peut nous rendre parfaitement heureux, omnipotens est; et puisque la vertu est le gage certain de notre bonheur ici bas, notre choix ne doit point être douteux."

145. *Pascal. Pensées.* S. 417.

146. *Ibid.* S. 420. Nichts kann wohl besser dazu dienen, uns das neue Lebensgefühl in seiner Besonderheit verständlich zu machen als der Vergleich mit den religiösen Erlebnissen eines Pascal. Vgl. etwa: *Pascal. Pensées. Loc. Cit.* S. 424f. „Car il est indubitable que le temps de cette vie n'est qu'un instant, que l'état de la mort est éternel, de quelque nature qu'il puisse être, et qu'ainsi toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes selon l'état de cette éternité, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vérité de ce point qui doit être notre dernier objet.

Il n'y a rien de plus visible que cela et qu'ainsi, selon les principes de la raison, la conduite des hommes est tout à fait déraisonnable, s'ils ne prennent une autre voie.

Que l'on juge donc là dessus de ceux qui vivent sans songer à à cette dernière fin de la vie, qui se laissent conduire à leurs inclinations et à leurs plaisirs sans réflexion et sans inquiétude, et, comme s'ils pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensée, ne pensent à se rendre heureux que dans cet instant seulement.

Cependant cette éternité subsiste, et la mort, qui la doit ouvrir et qui les menace à toute heure, les doit mettre infailliblement dans peu de temps dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis ou malheureux, sans qu'ils sachent laquelle de ces éternités leur est à jamais préparée.

Voilà un doute d'une terrible conséquence. Ils sont dans le peril de l'éternité de misères; et sur cela, comme si la chose n'en valait pas la peine, ils négligent d'examiner si c'est de ces opinions que le peuple reçoit avec une facilité trop crédule, ou de celles qui, étant obscures d'elles-mêmes, ont un fondement très solide quoique caché." Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Todeserlebnis ist für Pascal etwas Widersinniges und eigentlich Ungeheuerliches (S. 425). „Ce repos dans cette ignorance est une chose monstrueuse, et dont il faut faire sentir l'extravagance et la stupidité à ceux qui y passent leur vie, en la leur représentant à eux mêmes, pour les confondre par la vue de leur folie." Vgl. auch: S. 420. „Rien n'est si important à l'homme que son état, rien ne lui est si redoutable que l'éternité; et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel." Von der Beantwortung der Frage unseres Schicksals nach dem Tode hängt Bedeutung und Sinn unseres Lebens ab. (S. 430.) „Il est indubitable que, que l'âme soit mortelle ou immortelle, cela doit mettre une différence entière dans la morale. Et cependant les philosophes ont conduit leur morale indépendamment de cela: ils délibèrent de passer une heure." Um glücklich zu sein, muß der

Mensch überzeugt sein, daß er unsterblich ist. (S. 406f.) „Nonobstant ces misères, il veut être heureux, et ne veut être qu'heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être; mais comment s'y prendra-t-il? Il faudrait, pour bien faire, qu'il se rendît immortel; mais ne le pouvant, il s'est avisé de s'empêcher d'y penser." So muß das ganze Sinnen des Menschen auf sein jenseitiges Schicksal gerichtet sein. (S. 429.) „Entre nous, et l'enfer ou le ciel, il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile."

Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß solche Ausführungen Pascals nicht einfach als Bekundungen allgemein verbreiteter Erlebnisweisen gedeutet werden können. Aber andrerseits dürfen wir doch auch wiederum nicht vergessen, daß das, was Pascal hier zum Ausdruck bringt, dem katholischen Glaubenserlebnis entspringt, das seinerseits, so verschieden auch die gläubigen Individuen sein mögen, etwas Allgemeines und Typisches darstellt. Es handelt sich hier um große Grundmotive, die bei Pascal eine individuelle Prägung erhalten haben, die man aber als solche bei seinen katholischen Zeitgenossen in mehr oder weniger abgeschwächter Form wiederfinden kann. Das gilt besonders, wenn wir einfach das Grundmotiv des Verhältnisses von Leben und Tod herausheben. Daß für den katholischen Christen die Fragen, die sein jenseitiges Schicksal betreffen, unendlich bedeutungsvoller sein müssen, als alles, was die diesseitigen Interessen betrifft, ist ohne weiteres einleuchtend. Dabei mag es dem einzelnen Gläubigen schwer fallen, dieses Wertverhältnis sich dauernd gegenwärtig zu halten, wie dies ja aus den weiter oben zitierten Stellen bei Nicole so klar ersichtlich wird. Das Kennzeichnende der neuzeitlichen Entwicklung ist nun aber, daß eine solche von jeher bei den meisten unter dem Einfluß des alltäglichen Lebens sich vollziehende Verschiebung des Wertverhältnisses zugunsten des Diesseits nicht mehr als ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche aufgefaßt, sondern immer mehr zu einer bewußten und gewollten Lebensbejahung wird. Darzustellen wie diese Entwicklung sich vollzogen hat, ist eben eine der wesentlichen Aufgaben des vorliegenden Werkes. Hier handelt es sich darum, das Ergebnis dieser Entwicklung vorwegzunehmen, um an der Wandlung des Todeserlebnisses, die für die Ausbildung des modernen bürgerlichen Bewußtseins in seinem Verhältnis zu dem katholischen Glauben von entscheidender Bedeutung gewesen ist, die Richtung der Umbildungen, die zur Formung eines neuen Menschentypus geführt haben, bestimmen zu können.

III. DIE IDEE GOTTES

1. DER ALTE UND DER NEUE GOTT

1. *L'Abbé de Saint-Pierre. Projet pour perfectionner l'Education.* 1728. S. 150f.
2. *Pascal. Op. Cit.* S. 728.
3. *Duclos. Werke.* 1806. Bd. V. S. 111f. Règne de Louis XV.

4. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques. 16. Discours.* 1745. Vgl. auch: *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques . . . 27. Discours.* 1756. „Der Verfasser zitiert eine Äußerung von Isoré d'Hervault, Erzbischof von Tours: „Voici la plus grande affaire qu'ait eu l'Eglise depuis les Apôtres." Er selbst fügt hinzu: „Quiconque veut se former des idées justes sur l'état présent de l'Eglise, ne doit jamais oublier cette parole mémorable, ni rabattre de son énergie."

5. *Nicole. Op. Cit.* Bd. III. 3. Traité. *Des diverses manières dont on tente Dieu.* Kap. I.

6. *Duguet. Lettres sur divers sujets de morale et de piété.* 6. A. 1719. Bd. V. Brief LXXIII.

7. *Quesnel. Pensées.* 1842. S. 69. Vgl. auch: *Quesnel. Le Nouveau Testament . . .* Bd. IV. 1705. S. 175: „Il vaut mieux toutefois être entre les mains du diable que de sa propre volonté, puisque les chrétiens sont livrés à Satan, pour être délivrés de leur volonté corrompue."

8. *Quesnel. Le Nouveau Testament.* N. A. 1736. Bd. VI. S. 111. Vgl. auch *Ibid:* S. 304f.: „Heureuse nécessité de ne pouvoir rien être, ni rien mériter que par une grâce, qui nous oblige de donner à Dieu toute la gloire de nos mérites."

9. *Ibid.* Bd. VI. S. 109.

10. *Arnauld. Apologie pour les Religieuses de Port Royal. Werke.* Bd. XXII. S. 216.

11. *Quesnel. Op. Cit.* Bd. I. S. 277f.

12. *Colbert. Bischof von Montpellier. Werke.* Bd. II. S. 347.

13. *Les Héxaples.* Bd. I. Vorwort. S. 1.

14. *Ibid.* Bd. 3. Erster Teil. S. 69.

15. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques. 14. Disc.* 1743. Vgl. *Colbert. Lettre à Benoît XIII.* Zitiert in den *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques. 27. Discours.* 1756. S. 433f. „Il ne s'agit point ici de quelqu'affaire qui nous soit personnelle. Nous plaidons la Cause de Dieu, nous plaidons la Cause de la Grâce et du divin amour, parcequ' on fait à l'un et à l'autre une guerre ouverte, et qu'on en médite la ruine certaine, si toutefois cela était possible." Vgl. auch: *Quesnel. Op. Cit.* Ausg. von 1705. Bd. IV. S. 438. „Qui est bien avec Dieu, n'a rien à craindre des hommes." „Dei caussa": vgl. Augustinus. De Natura et Gratia . . . XLII, 49.

16. *Les Héxaples.* Bd. I. Vorwort. S. XXXVII.

17. *Colbert. Werke.* Bd. 2. S. 592. *Ordonnance . . . de l'Evêque de Montpellier contre les Ouvrages du Père Berruyer.*

18. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1731. Cf. J. *Candel. Op. Cit.* S. 559f.

19. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1763. 16. Mai. Kritik der Censure de la Faculté de Théologie sur l'Emile.

20. *Colbert. Werke.* Bd. I. S. 100.

21. *Ibid.* Bd. 2. S. 222. Vgl. die Kritik des theologischen Systems Tournelys, in den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1771. 17. Jul. (Bericht über die Schrift: „*Tournely convaincu d'erreurs et de mauvaise foi dans ce qu'il a écrit sur les matières de la Grâce*): „Ce système . . . nous montre Dieu comme une intelligence qui se joue avec ses propres lumières,

qui les fait éclipser pour un temps, et les rapelle ensuite, pour varier ses Décrets . . ." Der Verfasser des angezeigten Werkes ist anderer Meinung: „Son principe fondamental est que, selon les divines Ecritures, il n'y a en Dieu aucun acte de volonté simplement dit qui n'ait son effet; que jamais la volonté de l'homme ne peut empêcher que ce que Dieu veut d'une volonté réelle ne s'accomplisse, parceque Dieu tient en sa main les volontés mêmes des hommes et qu'il en dispose avec une facilité toute puissante."

22. *Patouillet. Apologie de Cartouche, ou le Scélérat justifié par la grâce du seigneur Quesnel*, S. 43.

23. *Candel. Op. Cit.* S. 378f.

24. *Patouillet. Op. Cit.* S. 42f.

25. *Berruyer. Op. Cit.* Bd. I. S. CCXf. Vgl. *Le Vrai Sens* . . . „Quelles que soient au fond les mœurs des Jansénistes, il est certain que leur Doctrine tend d'elle-même à établir le libertinage; et que le Dieu qu'ils nous peignent, ne convient qu'à ceux qui en font profession." Vgl. auch die Ausführungen in *Dictionnaire Théologique portatif.* (Art. *Prédestination.*) (Einige Theologen behaupten, daß: „la Prédestination à la gloire n'est qu'après la prévision des mérites.") Sie argumentieren u. a. in folgender Weise: „Sur ce que le sentiment de la Prédestination gratuite est capable de porter les Hommes au désespoir et de les empêcher de travailler à leur salut, lorsqu'ils viennent à considérer que si le sentiment de la Prédestination gratuite était véritable, leur salut dépendrait entièrement de Dieu, et qu'il serait inutile de faire de bonnes œuvres, chacun pouvant se dire à soi-même: si je suis prédestiné, quoique je fasse, je serai sauvé; et si je ne suis pas prédestiné, quoique je fasse, je serai exclu du salut."

26. *Bergier. Dictionnaire Théologique.* Art: *Jansénisme.*

27. *Fumel. Instruction Pastorale* . . . 1765. S. 309f. Vgl. *Le Pelletier. Nouvelle Défense de la Constitution.* 1715. S. 127. "Comment peut-on donc adopter une doctrine dont tout l'univers, toutes les créatures publient à haute voix la fausseté, que tout ce qu'il y a dans nous et hors de nous combat, que les sentiments les plus intimes du cœur de l'homme démentent, que toutes les idées de Dieu détruisent, que tous les livres saints rejettent, que la grâce et la nature, le ciel et la terre ont en horreur? une doctrine qui porte le désespoir dans les cœurs, qui arrache des âmes tous les fondements de la confiance, de l'espérance et de l'amour de Dieu? une doctrine qui faisant un Dieu bizarre, cruel et injuste, favorise l'athéisme et renverse toute religion? Mais ce qui est plus étonnant, c'est que des sentiments si impies, si inhumains, si indignes de Dieu et de l'homme, trouvent des partisans et des martyrs . . ." Und an einer anderen Stelle: (S. 141) „Il s'ensuivra que Dieu se joue de tous ceux à qui il adresse la parole, et qui n'y obéissent pas, parcequ'il les prive de tout pouvoir d'y obéir, en leur refusant toute grâce." Vgl. auch: *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1775. 27. März. In einem Bericht aus Angers, über eine Predigt des Domherrn Jubeau: „Car, dit-il, puisque la grâce est absolument nécessaire pour opérer le salut et observer les Commandements, Dieu ne peut refuser à personne cette grâce et ces

moyens de salut. Si Dieu les refusait, il serait injuste, cruel, tyran, *il serait un monstre;* que dis-je, Messieurs! il ne serait pas Dieu.“ Der jansenistische Kritiker bemerkt dazu: „De là il s'ensuit clairement que la grâce est une dette . . .“ Vgl. dann schließlich: *Voltaire. Dictionnaire Philosophique.* Art: *Grâce. Sect. 3* „. . . nous accusons Dieu dévotement d'une chose dont nous n'avons jamais accusé le dernier des hommes.“

28. *François de Ville. Préjugés légitimes contre le Jansénisme par un docteur de la Sorbonne.* 1686. S. 214.

29. *Arnauld. Werke.* Bd. XVIII. S. 928ff. *Apologie pour les Saints Pères.* Wir geben hier die Stelle ausführlich wieder. In unvergleichlicher Weise findet man in ihr eine zusammenfassende Darstellung des jansenistischen Grunderlebnisses. Den von uns im Texte wiedergegebenen Zitate gehen folgende Ausführungen voraus: „Permettez-moi donc que je finisse en vous adressant ma parole, vous, qui, jusques à cette heure, avez pu avoir de l'éloignement pour la vérité, parcequ'on vous l'a peinte avec des couleurs si noires que vous ne l'avez pu reconnaître.“ Dann folgt die von uns im Texte wiedergegebene Frage, der weitere Fragen folgen: „Et n'est-il pas vrai encore, qu'on n'a pris sujet de vous en tracer cette idée désavantageuse, que sur ce que la grâce n'étant pas donnée à tout le monde, il s'ensuivait que les hommes étaient coupables pour n'avoir pas fait des choses qu'ils n'avaient pu faire, n'ayant point la grâce? Voilà à quoi se réduisent toutes les objections populaires contre la grâce du Sauveur: voilà de quoi l'on se sert pour épouvanter les âmes timides. Cependant qu'y a-t-il de plus vrai et de plus certain à qui ne veut pas se tromper soi-même?

“Arnauld führt dann weiter Stellen aus der Bibel und aus den Kirchenvätern an, die beweisen, daß sich an der Prädestinationslehre nicht zweifeln lasse und fährt dann folgendermaßen fort: „Enfin, si je vous consulte vous-même, vous répondrez la même chose: car c'est vous-même que je prends pour Juge contre vous-même. Je fais ici ce qu'a fait autrefois Tertullien contre les Païens, dans le livre du Témoignage de l'âme; je suppose que vous n'êtes pas encore persuadé de ces vérités; qu'elles vous choquent, et qu'elles vous paraissent rudes: cependant, quelqu'éloignement que vous en ayiez, je vous en croirai, pourvu que vous ne vouliez point trahir votre propre conscience. C'est à cette conscience que j'en appelle . . . Je vous l'ai déjà dit, et je le répète encore: voulez-vous savoir si la grâce actuelle, qui est nécessaire pour résister aux tentations, et qui consiste en de bonnes pensées et de bons mouvements que Dieu nous envoie, ne manque jamais à personne, interrogez votre conscience, et sachez d'elle si jamais la tentation, ou de l'impatience, ou de la colère, ou de la curiosité, ou de l'orgueil, ou de la négligence dans les choses de votre devoir, ne vous fait faire des fautes, sans avoir la pensée et le mouvement de ne les point faire. Que si ce fidèle témoin vous assure que cela n'arrive que trop souvent; si votre piété vous oblige d'implorer tous les jours la miséricorde de Dieu pour un grand nombre de péchés, que l'ignorance ou l'infirmité humaine vous a fait commettre sans avoir

eu alors aucune vue que vous faisiez mal; si la connaissance que vous avez pu tirer de la conduite des âmes, où la seule lumière de la raison vous fait assez voir qu'il est encore bien plus ordinaire aux pécheurs abandonnés de se laisser emporter aux débordements de leurs passions vicieuses, sans avoir d'autre pensée dans l'esprit, ni d'autre mouvement dans le cœur, que de suivre aveuglément toute les mauvaises inclinations de leur nature corrompue, aurez-vous la présomption de vous élever contre Dieu, et ne pouvant plus douter que sa conduite ne soit telle que les SS. Pères nous la représentent, c'est à dire, qu'il ne laisse souvent les hommes dans l'impuissance où le péché les a réduits, sans agir dans leur âme par l'inspiration d'aucune bonne pensée ni d'aucun bon mouvement, douterez-vous qu'elle soit sainte, qu'elle soit juste, qu'elle soit digne de sa bonté et de sa sagesse infinie? Le tonnerre de cette voix Apostolique, O! Homme, qui es-tu pour diputer contre Dieu, ne vous fera-t-il point retrouver dans vous-même, et adorer avec un profond respect tout ce qu'il plaît à ce souverain Maître d'ordonner de ses créatures, quand la raison vous en serait tout à fait cachée?" „... Mais peut-être que vous sentez encore quelque combat dans l'esprit, et quoique cette lumière vous frappe les yeux, comme si vous n'en pouviez pas supporter l'éclat, vous en détournez la vue, et vous retournez insensiblement à vos premières ténèbres. Vous ne pouvez vous empêcher d'être dans l'étonnement, de ce que la grâce, étant nécessaire à tous les hommes pour être sauvés, elle n'est pas néanmoins donnée à tous; que les uns en sont entièrement privés, comme les enfants qui sortent de ce monde avant que d'être baptisés, et les infidèles qui meurent dans leur infidélité; et que d'autres, l'ayant reçue, mais n'ayant pas reçu le don de persévérance, retombent, par leur faiblesse, dans le misérable état dont Dieu les avait tirés." Darauf folgt dann der Schluß des von uns im Texte wiedergegebenen Zitates. Dann folgt: „Néanmoins, après que ce premier étonnement s'est un peu passé, et que ma vue s'étant rassurée, j'ai commencé à regarder ces choses d'un autre œil que je ne faisais auparavant, oserais-je vous dire les pensées que m'a données la raison même, étant éclairée par la foi et instruite de la vérité du péché originel? Vous vous étonnez que Dieu ne donne pas sa grâce à tous les enfants criminels d'un père criminel; et moi je m'étonne qu'étant juste, il la donne à aucun; tous ayant mérité si justement d'en être privés, et d'être abandonnés à eux-mêmes, après avoir abandonné Dieu ... Mais après avoir ainsi pénétré, par la lumiére de l'intelligence, autant qu'il est permis à des hommes faibles, dans la raison générale de cette conduite de Dieu envers les hommes, et ce qui la peut porter à laisser les uns dans la condamnation commune à tous par un jugement très juste, et à en tirer les autres par une grâce gratuite, si nous voulons descendre jusqu'à la raison particulière de cette préférence des uns aux autres, il faut que les paroles cessent, pour faire place à l'étonnement et à l'admiration ... pour moi je suis résolu, avec la grâce de Dieu, de me contenter de la science et de l'ignorance de ces Saints: de savoir comme eux, que la grâce de Dieu n'est

pas donnée à tous les hommes, et d'ignorer comme eux, pourquoi elle est donnée aux uns, et non pas aux autres: de savoir comme eux, que Dieu a donné son fils pour tous ceux qu'il a aimés dans l'éternité, et d'ignorer comme eux, pourquoi cet amour éternel a regardé les uns plutôt que les autres: de savoir comme eux, que tous ceux que Dieu veut qui soient sauvés le sont infailliblement; et d'ignorer comme eux, pourquoi il veut que les uns le soient plutôt que les autres."

30. *Mésenguy. Abrégé de l'Histoire de l'Ancien Testament.* 1747. Bd. I. S. 74. Vgl. *Pascal. Pensées. Loc. Cit.* S. 435. „Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu; ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu, qu'entre l'unité et l'infini." „Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde. Or, la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus." Vgl. auch *Quesnel. Op. Cit.* Ausg. von 1705. Bd. IV, S. 630. „La bonté de Dieu paraît plus cachée, et sa majesté plus terrible aux Saints, quand il exerce sa justice. Les secrets de cette justice et de tous ces desseins sont un temple fermé et obscur aux hommes en cette vie, et qui ne s'ouvrira et ne s'éclaircira qu'après le jugement dernier."

31. *Jean Soanen.* Bischof von Senez. *Lettres.* 1750. Bd. VI. Brief von 1737. 26. Okt.

32. *Arnauld. Werke.* Bd. VII. S. 844.

33. *Nicole. Op. Cit.* Bd. X. S. 298. Keiner kann sicher sein, daß er zu der Zahl der Auserwählten gehört; doch jeder muß sein Vertrauen in Gott setzen und ein frommes Leben führen. Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Ausg. von 1716. Bd. I. S. 325: „Personne n'est assuré d'être de ce nombre (sc. des élus): mais il en faut avoir la confiance et la soutenir par une bonne vie et de bonnes œuvres." Ebenso auch Bd. VI. S. 374. „Dieu ne sauve que ses élus; mais l'espérance chrétienne nous oblige d'être de ce nombre en menant une vie qui réponde à cette espérance." Vgl. auch *Vie de M. Lenain de Tillemont avec des Réflexions sur divers Sujets de Morale ...* 1711. Kap. LXX. „*L'incertitude de notre prédestination ne doit pas nous empêcher d'espérer fermement au Seigneur.*" Dazu dann die weiteren Ausführungen: „Tous les hommes agissent sur des espérances et souvent très mal fondées. Cependant ils agissent sur cela, et non seulement ils agissent, mais ils souffrent de très grands maux. On ne demande point d'être assuré de sa guérison, pour se mettre entre les mains d'un chirurgien qui coupe et qui brûle. Le moindre rayon d'espérance suffit pour s'exposer à tout. Et nous voudrons que Dieu soit obligé de nous donner des assurances pour nous remettre entre ses mains et nous assujettir aux lois qui'l nous donne, lorsqu'il y a le ciel à gagner et l'enfer à craindre? ... On se tient honoré de servir gratuitement un Prince, et on ne voudra pas servir son Dieu, si on n'est assuré de la récompense? Et n'est-ce pas déjà, mon Dieu, un honneur et une récompense assez grande, que de vous servir?"

Es gibt andrerseits zum mindesten Anzeichen dafür, ob einer zu den Auserwählten gehört oder nicht. Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Ausg. von 1697. Bd. III. S. 197f.: „Trois marques de brebis élues. I. l'amour, le goût, et l'obéissance à l'égard de la parole de Jésus-Christ. 2. le soin et l'application du fils de Dieu pour leur sanctification. 3. l'imitation de sa vie et de ses vertus: celui qui porte jusqu'à la fin ces caractères, est ce qu'on appelle un prédestiné. C'est à ces marques qu'on doit juger, non avec assurance, mais avec confiance, qu'on est de ce nombre heureux." Diese Zeichen muß der Christ an sich tragen. *Ibid.* S. 357: „Menons donc une vie chrétienne et éloignée des désirs charnels, si nous voulons espérer d'être des enfants de Dieu promis à Jésus-Christ. Portons dans notre vie les marques de l'élection divine, qui sont les vertus chrétiennes." So wirkt Gott in dem Herzen der Gläubigen Vertrauen, und schützt sie vor Verzweiflung. Vgl. Bd. IV. S. 161: „Dieu, sans donner à ses élus une assurance de leur salut qui puisse causer la paresse et la présomption, sait leur en imprimer une certaine confiance qui les comble de joie et de consolation, et qui anime leur espérance." Gehört andrerseits ein Christ zu den Auserwählten, so kann er seines Heils nicht verlustig gehen. *Ib.* Bd. IV. S. 473: „Nul ne périt de ceux que Dieu a destinés au salut éternel. Le monde ne subsiste qu'en faveur des élus. Tout y est réglé selon des desseins de Dieu sur eux." Vgl. dazu schließlich in *Entretiens du Prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile* das Glaubensbekenntnis eines Jansenisten. (S. 87): „J'ai cette confiance que je suis du nombre de ceux à qui Jésus-Christ a dit: (Luc. XII. 32.) Ne craignez point, petit troupeau, parcequ'il a plu à mon père de vous donner le Royaume. Cette confiance fait ma consolation, ma joie et ma force; et je prie celui qui l'a mise en mon cœur, de l'augmenter de plus en plus." Vgl. zu alledem etwa: *Augustinus. De dono perseverantiae.* XXII, 64: „An vero timendum est, ne tunc de se homo desperet, quando spes ejus ponenda demonstratur in Deo, non autem desperaret, si eam in se ipso superbissimus et infelicissimus poneret?" Ebenso: *Ibid.* XVII. 47. „Ego autem nolo exaggerare meis verbis, sed illis cogitandum potius relinquo, ut videant quale sit quod sibi persuaserunt, ‚praedicatione praedestinationis audientibus plus desperationis quam exhortationis afferri.' Hoc est enim dicere, tunc de sua salute, hominem desperare, quando spem suam non in se ipso, sed in Deo didiscerit ponere."

34. *Les Héxaples.* Bd. IV. S. 342.

35. *Quesnel. Pensées.* S. 47.

36. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1731. 18. Febr.

37. *Colbert. Werke.* Bd. II. S. 222 und 608.

38. *Jean Soanen. Lettres.* Bd. IV. Brief von 1734. 27. März.

39. *Arnauld. Werke.* Bd. XXIII. *Apologie pour les Religieuses de Port Royal.* S. 266.

40. *Pascal. Pensées.* S. 569.

41. *Colbert. Werke.* Bd. II. S. 597.

42. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques. 1. Discours.*

2. GOTTES ALLMACHT UND DES MENSCHEN RECHTE

43. *Colbert. Werke.* Bd. I. S. 628. *Instruction pastorale à l'occasion du Mandement de Monseigneur l'Evêque de Saintes.*

44. *Ibid. Werke.* Bd. III. Brief von 1727. Febr.

45. *Les Héxaples.* Bd. III. Erster Teil. S. 249.

46. *Ibid.* Bd. 2. S. 505.

47. *Colbert. Werke.* Bd. I. S. 575.

48. *Les Héxaples.* Bd. 3. Erster Teil. S. 61f.; s. S. 109.

49. *Ibid.* S. 207, 79 und 69.

50. *Mésenguy. Op. Cit.* Bd. V. S. 143.

51. *Les Héxaples.* Bd. 3. Erster Teil. S. 207.

52. *Réponse de M. . . . à M. l'Evêque de . . . sur cette question: Y a-t-il quelque remède aux maux de l'Eglise de France?* 1778. S. 102. Vgl. die merkwürdige Äußerung des Verfassers von *Le Vrai Sens . . .* Vorwort. S. 3f.: „Le P. Q. en établissant la toute-puissance de Dieu, détruit manifestement sa justice et sa bonté."

53. *Les Trois Etats de l'Homme . . .* 1784. S. 280.

54. *R. P. Cordier. Eclaircissement sur la Prédestination.* Angeführt in den *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1748. 8. Okt.

55. *Le Vrai Sens . . .* S. 12. 1742. So könnte die Seele am jüngsten Gerichte sprechen, wenn die Jansenisten recht hätten: „Ainsi l'âme réprouvée paraissant au Jugement de Dieu, pourra lui dire . . ." „Wie könnten die Menschen einen solchen Gott lieben", schließt der Verfasser seine Ausführungen: „Les Jansénistes ne nous parlent que de la charité, et voilà le Dieu qu'ils nous proposent d'aimer."

56. *Hyacinthe de Montargon. Op. Cit.* Bd. V. S. 100. Vgl. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1735. 2. August. Nach einem Berichte aus Brignoles, Diözese von Aix en Provence, über eine Predigt des Jesuitenpaters Bridaine soll dieser folgendes ausgeführt haben: „Nous obtenons toujours la grâce par la prière et la prière est toujours en notre pouvoir." „Comme si la grâce n'était pas nécessaire pour prier, ou que la grâce nécessaire pour prier fût toujours donnée," erwidert darauf der Jansenist. Dieses gerade machen die Gegner der Jansenisten diesen zum Vorwurf: Der Sünder kann sich damit ausreden, daß ihm die Gnade gefehlt habe: *Vrai Sens . . .* S. 16: „C'est de quoi consoler le pécheur le plus couvert d'iniquités. Il est vrai, Seigneur, dira-t-il, ma vie n'est qu'un tissu de ce qu'on appelle désordres, crimes, abominations. Mais toutes les fois que j'ai violé votre loi, vous le savez, je n'ai point eu de grâce pour ne la violer pas: car votre grâce est votre volonté absolue et toute puissante à laquelle on ne résiste point. Ainsi faute de ce contre-poids, toutes les fois que j'ai fait le mal, je l'ai fait étant abandonné à la cupidité, sans qu'il me fût possible de lui résister. Exigiez-vous de moi alors de faire ce qui passait mon pouvoir? Ainsi le pécheur en méditant les Réflexions morales du P. Q. apprend qu'il n'a point de reproches à se faire, ni de scrupule à avoir, ni de soins et de mouvements à se donner." Und man kann demgegenüber eben nicht behaupten, daß der Sünder ja durch Gebet Gottes Gnade hätte erlangen können. *Ibid.* S. 14. „Qu'on ne dise point que ce libertin peut prier. Car pour

prier, il faut avoir la grâce de la prière; et cette grâce il ne l'a point, lorsqu'il ne prie point. Il lui est donc également impossible, et de résister au plaisir criminel qui l'entraîne, et de prier pour demander la grâce de résister, lorsqu'il ne fait ni l'un ni l'autre." Demgegenüber behaupten die Gegner der Jansenisten, daß es in der Macht des Menschen stehe sich zu erretten. Vgl. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1774. 24. Okt. (Auszug aus *Instruction sur la Fonction du Ministère Pastoral, adoptée et publiée par Feu Monsieur Drouas:* „Nous sommes sûrs par la foi (Molinienne, fügt der jansenistische Kritiker hinzu) qu'il ne tient qu'à nous d'être du petit nombre des Elus . . . Faites ce qui dépendra de vous et vous en serez infailliblement." (Quel langage! bemerkt dazu der jansenistische Kritiker).

57. *Hyacinthe de Montargon.* Bd. III. S. 255f.

58. *Colbert. Werke.* Bd. II. S. 605. Vgl. *Berruyer Histoire du Peuple de Dieu.* Bd. I. S. XVIf. Nach der von uns im Texte angeführten Stelle fährt Berruyer folgendermaßen fort: „Un mystère de foi est une vérité qu'on me révèle, et que ma raison ne peut ni découvrir, ni comprendre; et dans laquelle aussi elle n'aperçoit ni contradiction, avec des vérités connues par la lumière naturelle ni opposition a d'autres vérités supérieures, et certainement révélées ... Au contraire dans le prétendu mystère de la grâce, expliqué comme je viens de le dire, j'entends d'abord, et je saisis sans peine tout ce qu'on me dit, peut-être même encore quelque chose qu'on ne dit pas. Mais c'est justement parceque je l'entends, que je ne puis le croire; les choses qu'on me dit étant de nature à combattre de front l'idée que la foi et la raison me donnent de la divinité: idée touchante qui renferme si essentiellement une bonté générale et infinie, que les Chrétiens qui croient le vrai Dieu l'appellent tous, comme par un instinct naturel, le bon Dieu." (Über die Bedeutung der Vorstellung des „guten Gottes" vgl. das nächste Kapitel.) Vgl. dann schließlich: *Voltaire. Dictionnaire Philosophique.* Art: *Impie.* „Ce sot fanatique me répète, après d'autres, que ce n'est pas à nous de juger de ce qui est raisonnable et juste dans le grand Etre, que sa raison n'est pas comme notre raison, que sa justice n'est pas comme notre justice. Eh! comment veux-tu, mon fou d'énergumène, que je juge autrement de la justice et de la raison que par les notions que j'en ai? Veux-tu que je marche autrement qu'avec mes pieds, et que je te parle autrement qu'avec ma bouche? Ebenso: *Voltaire. Homélie sur l'Athéisme. Werke.* Ausg. von 1785. Bd. 32. S. 426. „On me dit que la justice de Dieu n'est pas la nôtre. J'aimerais autant qu'on me dît que l'égalité de deux fois deux et quatre n'est pas la même pour Dieu et pour moi. Ce qui est vrai l'est à mes yeux comme aux siens. Toutes les propositions mathématiques sont démontrées pour l'être fini comme pour l'être infini. Il n'y a pas en cela deux différentes sortes de vrai."

59. *Fumel. Le Culte de l'Amour divin ...* Zitiert in den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1777. 6. Nov.

60. *Matisse.* Domherr in Nantes. *Panégyrique de la Bienheureuse Angèle Mérici.* Zitiert in den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1774. 11. April.

Der jansenistische Referent fährt dann fort: „Pour expliquer ceci, le S^r Matisse se sert d'une comparaison: „Tel un bon Souverain sur le Trône, dit-il, aime généralement ses Peuples, et veut sincèrement leur bonheur. Il traite tous ses Sujets en père, mais il n'est pas à tous le même bienfaiteur. Sa libéralité ne peut être répréhensible, quand elle ne se fait sentir qu'au mérite . . . Si cette prédilection, ajoute-t-il ne peut être déplacée dans ces bons Maîtres, que notre reconnaissance appelle les pères du Peuple, comment le serait-elle en Dieu qui est le premier et le modèle des Souverains? On ne peut trouver à redire à cette comparaison, c'est le bon sens même qui nous la dicte . . ." Der jansenistische Kritiker erwidert darauf folgendes: „Quoi, il n'y aura aucune différence entre le Roi du Ciel et les Rois de la Terre! . . . Il prêche crûment . . . que la libéralité de Dieu ne se fait sentir qu'au mérite; qu'il ne fait tomber ses grâces abondantes que sur ceux en qui il reconnaît les dispositions nécessaires pour les faire valoir: dispositions qu'il n'a pas plus mises en eux, qu'un Roi n'a mis dans ceux qu'il choisit pour ses favoris, la supériorité de talents et d'aptitude nécessaires pour manier les affaires de l'Etat . . ."

61. *Bergier. Dictionnaire théologique.* Art: *Justice.*

62. *Ibid.* Art: *Choix.* Vgl. zum Vorhergehenden auch: *Fénelon. Instruction sur la Connaissance de Dieu.* „Le maître qui offre à tous ses serviteurs la juste récompense de leurs travaux, n'est-il pas en droit de faire à quelques uns un excés de libéralité? Ce qu'il donne à ceux-là par dessus la mesure donne-t-il aux autres le moindre fondement de se plaindre de lui? . . . Vous êtes bon à tous, mais bon à divers degrés; et les miséricordes que vous répandez avec une extraordinaire profusion sur les uns ne sont point une loi rigoureuse que vous vous imposiez, pour devoir faire la même largesse à tous les autres." Vgl. auch: *Fénelon. Lettres au P. Lami sur la Grâce et la Prédestination.* Lettre 2. 1708. Juli: „Mais la bonté spéciale de prédilection pour les uns ne diminue en rien la bonté générale pour tous les autres. La surabondance de secours pour les élus ne diminue en rien le secours très suffisant que tous les autres reçoivent. L'argent donné par profusion à quelques ouvriers par le maître n'empêche pas que l'argent donné moins largement, mais très suffisamment, aux autres ne soit à leur égard une exacte justice, et même une grande libéralité . . . Oseriez-vous dire qu'il (sc. Gott) ne vous aime point, parcequ'il aime peut-être un autre homme encore plus que vous? N'est-il pas libre, en aimant sincèrement tous les hommes, et en les prévenant tous par une grâce très abondante, d'aimer et de secourir avec prédilection et surabondance un certain nombre d'hommes choisis? Voulez-vous vous servir de la surabondance donnée au petit nombre, pour lui faire la loi par rapport au grand?"

63. *Colbert. Werke.* Bd. II. S. 603. Die grundlose Einschränkung der Gnade auf die Auserwählten erscheint den „neuen Theologen" ungehörig. Vgl. *Vrai Sens . . .* S. 21f.: „L'héritage éternel est destiné aux seuls aînés: tous les cadets, sans en excepter un seul, sont traités comme des enfants illégitimes. Aucun d'eux, fût-il Chrétien, fût-il

juste pour un temps, ne saurait aspirer que vainement à l'héritage céleste. Jésus-Christ ne l'a demandé que pour les seuls Elus."

64. *Colbert. Werke.* Bd. II. S. 788. Vgl. auch *Quesnel. Op. Cit.* Bd. IV. Ausg. von 1705. S. 3: „Ne cherchons point dans un fond corrompu comme le nôtre la cause d'un choix qui ne peut venir que de la pure bonté de Dieu." Und weiter: (S. 5) „Rien de si sage que le choix des Elus qui se fait par le conseil de la Sagesse même. Rien de si gratuit et de si indépendant du mérite, puisqu'il se fait comme par sort."

65. *Le Vrai Sens* ... S. 44.

66. *Les Héxaples.* Bd. II. S. 181f. Vgl. *Vrai Sens* ... S. 21: „Si Dieu ne veut pas me sauver, que gagnerais-je à me vouloir contraindre, pour vivre autrement que je ne fais, sinon d'avoir fait à pure perte une partie des frais du salut? Mais un homme régulier, qui se gêne, qui se contraint pour pratiquer la vertu, comment peut-il s'accommoder d'une doctrine qui lui rend son salut incertain, lors même que de sa part il aura fait tout ce qui dépend de lui pour se sauver?" Vgl. zu dem Gegensatz zwischen Jansenisten und Jesuiten in Hinsicht auf die Frage der Gnade u. a.: *Dénonciation de la Doctrine des ci-devants soi-disants Jésuites, tant sur le Dogme que sur la Morale* ... 1767: „L'Eglise enseigne que la grâce de Jésus-Christ est absolument gratuite et que l'homme s'en étant rendu indigne par le péché, elle est donnée aux uns par miséricorde et elle n'est point donnée aux autres par un juste jugement de Dieu, et les soi-disants Jésuites soutiennent que la grâce est due à l'homme ..."

67. *Colbert. Werke.* Bd. I. S. 573.

68. *Les Héxaples.* Bd. IV. S. 338.

69. *Bergier. Dictionnaire théologique.* Art: Elus. Vgl. dazu *Nouvelles Ecclésiastiques* 1747. 19. Juni. Auszüge aus *l'Année du Chrétien* des Jesuitenpaters Griffet: „Ainsi le petit nombre des Elus n'est plus un mystère qui doive nous surprendre et nous alarmer. Ce n'est ni le refus de la grâce, ni l'abandon de Dieu, ni sa volonté toute puissante qui rendra ce nombre si petit ... Dieu veut que tous les hommes soient sauvés." „Le salut est entre nos mains ... c'est nous pour ainsi dire qui nous prédestinons ...," ruft der Jesuitenprediger Bridaine nach einem Berichte der *Nouvelles Ecclésiastiques* aus. (1735. 2. August.) Vgl. schließlich die Ausführungen im *Dictionnaire philosophique portatif, Art: Destinée,* dessen aufgeklärter Verfasser sich folgendermaßen äußert: „La destinée est le sort que le hasard nous amène. Je laisse aux Théologiens la dispute de la prédestination; ce dogme m'a toujours paru dangereux pour la politique, et contraire à la Religion: c'est l'homme qui fait sa destinée, bonne ou mauvaise."

3. DER GOTT DES BÜRGERS

70. *Réponse de M. ... à M. l'Evêque de ... sur cette question: Y a-t-il quelque remède aux maux de l'Eglise de France?* 1778. S. 114.

71. *Pensées* de *Quesnel.* S. 70f.

72. *Les Héxaples.* Bd. IV. S. 285.

73. *Colbert. Werke.* Bd. I. S. 576.

74 *Les Héxaples.* Bd. II. S. 621.

75. *Gémissements d'une âme vivement touchée de la constitution de notre Saint Père le Pape Clément XI.* 1714.

76. *Les Héxaples.* Bd. 3. T. I. S. 445f. Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Ausgabe von 1697. Bd. IV. S. 157: „Ma liberté même, ô Jésus est ce qu'il y a en moi de plus servile et de plus esclave, tant que vous ne la délivrez point. Plus vous la laissez à elle même, moins elle sera libre."

77. *Soanen. Lettres.* Bd. VI. Brief von 1738. 8. Mai. Vgl. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques ...* 1760. *Premier Discours de M. le Gros, sur les Nouvelles Ecclésiastiques.* S. 6. „Mais à qui en veut ce monstrueux décret? Il va insulter le Tout-Puissant jusque dans sa redoutable sainteté. Qu'on le laisse faire, il renversera le trône du Très-Haut, et y placera l'indigne et l'orgueilleuse créature. Que l'âme chrétienne voie donc ce qu'on lui enlève d'un seul coup. C'est l'Evangile éternel, c'est la grâce qui la sauve, c'est le fondement de toute vraie justice, c'est sa vie et sa force, c'est l'esprit d'adoption qui fait les enfants, c'est son titre à l'héritage éternel."

78. *Les Héxaples.* Bd. 2. S. 505.

79. *Ibid.* Bd. I. Vorwort. S. XXXVII.

80. *Ibid.* S. XLVI. Vgl. die Kritik einer Predigt des Pater Charleval in den *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1744. 20. Febr.: „Ce n'est donc plus dans ce système la volonté de Dieu qui est infaillible et toute-puissante; c'est celle de l'homme. C'est à son libre arbitre que l'homme doit adresser ses voeux, pour l'engager à faire un bon usage de la grâce et à vouloir le bien. C'est lui qui doit décider du salut: tout est fait de la part de Dieu. Nous n'étendons pas d'avantage cette réflexion, parcequ'il suffit de savoir son Catéchisme pour être indigné de ces conclusions pélagiennes."

81. *Les Héxaples.* Bd. I. S. XX. Vgl. *Dénonciation de la Doctrine des ... Jésuites ...* 1767. S. 9: „Il ne s'agit point (sc. in der Lehre der Jesuiten) de quelques discussions théologiques, de quelques opinions singulières, de quelqu'erreur dont les suites ne seraient pas fort dangereuses. C'est un débordement d'erreurs et d'impiétés. C'est une morale infâme et séditieuse; en un mot, c'est une religion toute nouvelle, ou comme le disait très bien feu M. de Rastignac, Archevêque de Tours, un nouveau corps de religion qu'on tâche d'établir sur les ruines de l'ancienne." Ebenso: *Ibid.* S. 118: „Il faudrait être plongé dans la plus grossière ignorance, pour ne pas voir que c'est une religion toute différente de celle que nous professons, et que nous ne nous sommes point trop avancés en assurant à Votre Grandeur que les soit-disants Jésuites avaient entrepris de subsitituer, non pas quelques opinions ou quelques erreurs particulières, mais un nouveau corps de religion à celui que Jésus-Christ nous a enseigné, que les SS. Apôtres ont annoncé par toute la terre, et que les fidèles témoins de la Tradition nous ont transmis d'âge en âge." Ähnlich in den *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques ...* 1760. Douzième Discours. 1741. S. 200f. „Depuis l'époque fatale du livre de Molina, qui pourrait dire com-

bien d'attaques ont été livrées à la Vérité et à la Religion ... Un corps entier de doctrine, marqué au coin de la nouveauté, voudrait régner à la place de l'ancienne, qu'il entreprend de renverser." Vgl. auch: *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1780. Januar: „Ils (sc. die Jesuiten) n'ont, pour ainsi dire, rien laissé d'intact parmi les vérités évangéliques." Daraus eben ergibt sich auch für die Jansenisten, daß kein Gläubiger seine Zustimmung der Bulle Unigenitus geben darf. Vgl. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques. 12. Discours.* S. 206. „Recevoir la Bulle, c'est renoncer (au moins de bouche) aux premières instructions de la Religion, et abandonner les vérités du Catéchisme: et réciproquement, professer les vérités du Catéchisme et s'en tenir aux premières instructions de la Religion, c'est rejeter la Bulle."

82. *Mésenguy. Mémoire Justificatif ...* S. 169. Vgl. *Entretiens du Prêtre Eusèbe et de l'Avocat Théophile ...* S. 18: „Il est notoire qu'il y a comme deux corps de doctrine au milieu de l'Eglise, et deux corps de théologiens qui soutiennent ces deux corps de doctrine." Ebenso: *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques ...* 30. *Discours* 1759. S. 524. „Avant les Jésuites (a-t-on dit souvent) on ne connaissait dans l'Eglise qu'une Foi, un langage, une règle des mœurs, une discipline des Sacrements, une méthode d'interpréter l'Ecriture suivant le consentement unanime des SS. Pères et de l'Eglise, enfin une Religion unique. Depuis les Jésuites il y a une double Foi, un double langage, deux règles de morale, deux disciplines, et deux corps de Religion qui se perpétuent. Or, est-il rien de plus opposé à la nature et à la destination de l'Eglise, dont le caractère, suivant l'esprit de son Divin Fondateur, est l'unité, et l'unité en tout? Est-il rien de plus scandaleux qu'un partage qui semblerait faire de l'Eglise une tour de Babel, et qui la confondrait avec ces Sectes de Philosophes, où, sans se soucier de la Vérité, on dispute pour le plaisir de disputer, et pour la vaine gloire de prévaloir dans la dispute?"

Daß die *Bulle Unigenitus* einen Sieg der Jesuiten bedeutet, behaupten die Jansenisten immer wieder. Vgl. u. a.: *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques ...* 1760. 22. Discours. 1751. S. 334. „En faveur de qui prononce la Bulle? Les Jésuites prétendent qu'elle leur donne gain de cause; nous en convenons avec eux de très bonne foi; et c'est précisément pour cela que nous sommes si fermes à la rejeter." Ebenso: 18. Discours. 1747. S. 268. „Nous convenons avec eux (sc. les Jésuites) que la *Bulle Unigenitus* érige en dogme de foi la doctrine de leur Société. Entendre la Bulle autrement, c'est se faire illusion."

83. *Les Héxaples.* Bd. III. Erster Teil. S. 249.

84. *Ibid.* S. 283.

85. *Ibid.* Bd. I. S. 609.

86. *Ibid.* Bd. 3. Erster Teil. S. 61f.

87. *Traité de l'Equilibre de la Volonté.* 1719. Angeführt in *Pelvert. Lettres d'un théologien.* S. 427.

88. *Quatrième Gémissement d'une âme ...* 1714. S. 192f. Die Jesuiten, so behaupten die Jansenisten, lassen Gottes Allmacht nicht

gelten. Vgl. *La Vérité rendue sensible.* 5. A. 1724. S. 49. *Avis au lecteur.* (In bezug auf die Jesuitenkongregation von 1605. 14. Sept.): „Ainsi il demeura constant qu'ils faisaient une exception à la toute puissance de Dieu. Elle s'étend sur toutes les créatures qui sont sous le ciel, ils l'avouent; mais il en faut excepter, si on les en croit, les volontés des hommes. Que l'on remarque donc soigneusement: ils refusèrent de reconnaître ce dogme, savoir que la toute-puissance de Dieu s'étende sur les volontés des hommes. Ils en firent leur déclaration devant le Pape Paul V, et c'est ce même dogme qu'ils ont fait condamner plus de cent ans après, dans la *Constitution Unigenitus.*" Vgl. demgegenüber das Glaubensbekenntnis eines Jansenisten in den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1745. 27. März. „On ne regarde point Dieu comme le Dieu de notre cœur, *Deus cordis mei*, puisque lui seul ne le change et ne le convertit point ... Mais qui s'étonnera qu'après avoir comme éteint le feu de l'amour divin que Jésus-Christ est venu allumer sur la terre, et avoir déprimé la toute-puissance de Dieu, et l'efficacité de la grâce, qui est le fruit et l'image de l'Incarnation de son Fils, on élève l'homme, qui n'a de lui même, comme parlent les Conciles, après l'Ecriture, que le mensonge et le péché, qu'on élève l'homme, dis-je, si faible, si corrompu, sur les ruines de la vertu de Dieu et des Mystères de Jésus-Christ, le supposant, quoiqu'accablé de plaies et de maux, plein de santé et de forces, pour opérer son salut avec des secours stériles et impuissants." Vgl. auch *La Vérité rendue sensible. Avertissement.* S. 6f.: „Ce qui est de plus admirable dans cette occasion, où l'on dispute à Dieu le pouvoir souverain sur le cœur de l'homme, (car c'est cette vérité dont les Jésuites sont plus particulièrement ennemis) les personnes les plus faibles sont celles que Dieu choisit pour les rendre les plus fortes, et pour faire éclater en elles la puissance qu'on lui dispute, en sorte que leur fermeté devient une preuve de la vérité qu'elles défendent."

89. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1786. 19. Juni. Vgl. *Le Père Berruyer convaincu d'obstination dans l'Arianisme, le Pélagianisme, le Nestorianisme ...* 1758. S. VIII: „Il peut être demontré que le Déisme même, ce monstre d'erreur qui les renferme toutes, coule du Molinisme comme de sa source, et qu'il en est une conséquence nécessaire." Dazu: *Dénonciation de la Doctrine des ... Jésuites ...* 1767. S. 73: „Peut-on ouvrir une plus belle porte au Déisme (sc. etwa: als es die Jesuiten mit ihren Lehren tun), et servir avec plus d'avantage les Incrédules de nos jours, qui sous les auspices de ces faux principes, font des progrès si rapides, que loin de se cacher comme autrefois, et de rougir de leur solitude, ils insultent ouvertement à la Religion Chrétienne. Et ne voyons-nous pas ici l'accomplissement de ce que le célèbre M. Nicole conjecturait dans le siècle passé, lorsqu'effrayé des nouveautés que les soi-disants Jésuites introduisaient dans l'Eglise, il appréhendait qu'ils ne devinssent un jour les chefs des Déistes: Deistarum principes. (Nicole. In Epist. V. Montal. sect. 3. § 5 n. I.)" Über die Beziehung der Jesuiten zu den Philosophen der Aufklärungszeit wird noch an einer anderen Stelle hier die Rede sein.

90. *Quatrième Gémissement ...* S. 197.
91. *Hyacinthe de Montargon. Op. Cit.* Bd. III. S. 269 und 274.
92. *De Boulogne. Œuvres Posthumes.* Bd. I. S. 251.
93. *Hyacinthe de Montargon. Op. Cit.* Bd. III. S. 213.
94. *Le Ciel ouvert à tout l'Univers.* 1782. S. 18.
95. *Ibid.* S. 156.
96. *Ibid.* S. 139ff.: „Rien au monde," heißt es an einer anderen Stelle, „n'est plus destructeur que le système de l'Enfer. Le délire humain ne pouvait rien inventer de plus affreux ... Le plus grand de tous les outrages que l'on puisse faire à Dieu, est de supposer les feux de l'Enfer ... On peut conduire les hommes sans l'épouvante de l'Enfer.. La crainte de l'Enfer n'enfante que des crimes et ne contient point le Peuple ... L'idée de l'Enfer rend le peuple sauvage et barbare." Wäre es demgegenüber nicht besser, einen gütigen Gott zu preisen (S. 144f.). „N'aurions-nous pas mieux fait de prêcher un Dieu pacifique et bon, qu'un Tyran qui ne se fait servir que par de vils esclaves? Nous n'avons vu Dieu que comme le plus cruel de tous les Tyrans, et nous l'avons prêché tel que notre imagination superstitieuse se l'était peint. Dévots impitoyables, nous avons juré, blasphémé contre Dieu, contre nos semblables ... Mais que Dieu est différent de ce que nous l'avons vu! Qu'il est grand! qu'il est doux! qu'il est bon! qu'il est miséricordieux! qu'il répand de bienfaits sur la terre! que les droits de l'homme sont étendus!" Die Religion tröstet den Menschen: (S. 147ff.). „Nous ne voyons que des abîmes, que des foudres, que des tourments, que du feu, tandis que la religion ne nous offre que des consolations, que des récompenses, que des plaisirs, que du bien. Hommes corrompus! Quoique vous disiez, quoique vous pensiez, quoique vous fassiez, voici la vérité: l'Enfer n'existe que dans votre imagination trompée; vous aimez à vous repaître de chimères horribles, qui couvrent toute la terre de deuil ... Ne craignez que vos erreurs. La vie est un bienfait; la mort n'est pas un mal ... Vous n'avez vu, jusqu'à présent, la Religion que comme un glaive suspendu sur vos têtes pour vous épouvanter; vous l'avez toujours regardée comme une énigme incompréhensible, comme un assemblage de saintes horreurs qui répugnaient à la raison. La voix de Dieu sera plus forte que celle des imposteurs." Vgl. über die Höllenstrafen u. a. auch *Montesquieu: Pensées et Fragments Inédits.* Bd. II. S. 487f. „Il est difficile de comprendre par la raison seule l'éternité des peines des damnés: car les peines et les récompenses ne peuvent être établies que par rapport à l'avenir. On punit aujourd'hui un homme, afin qu'il ne faille pas demain; afin que les autres ne faillent pas aussi. Mais, lorsque les bienheureux ne seront pas libres de pécher, ni les damnés de bien faire, à quoi bon des peines et des récompenses?"
97. *Cambacérès. Op. Cit.* Bd. II. S. 297f. *Sermon sur l'Enfer.*
98. *Ibid.* S. 293. Vgl. auch: *Lamourette. Les Délices de la Religion ...* 1789. S. 340. „Vous dites que rien n'est si affreux et si funeste au repos des hommes que l'idée d'un enfer eternel; et que cette seule image, si vous reveniez au christianisme vous rendrait la vie insupportable."

99. *Elisée. Sermons.* Bd. IV. S. 292. Vgl. *L'Archevêque de Lyon. Op. Cit.* S. 438f. „Mais quoi, dit l'orgueil humain, pour la faiblesse d'un moment une éternité de supplices! . . . Hélas, N. T. C. F, puisque la crainte de l'Enfer est encore insuffisante pour nous contenir dans le devoir, à quels excès nous serions-nous donc livrés, si Dieu n'eût opposé pour contrepoids à nos passions une éternité malheureuse!"

100. *Charles Frey de Neuville. Sermons.* Bd. III. S. 255. Vgl. *Le Philosophe Catéchiste. Entretiens sur la Religion entre le Comte de . . . et le Chevalier de . . .* 1779. S. 205. „Le peuple se conduit toujours par un certain instinct qu'il n'est pas aisé de vaincre: et s'il est persuadé que les biens présents sont l'unique félicité, et l'instinct son principal guide; ce pauvre peuple, qui en général est assez mécontent de son sort, et qui veut absolument être heureux, que va-t-il devenir? Laissez lui au moins ses remords, ses espérances et ses craintes pour une autre vie."

101. *L'Abbé de Boulogne. Op. Cit.* Bd. I. *Sermon sur le Jugement Dernier.* Vgl. *Encyclopédie de Pensées, de Maximes et de Réflexions . . .* 1761. *Art: Injustice:* „Il y a dans le cœur humain un désir que l'Injustice soit punie: les hommes ont tous un fond de justice dans le cœur: ils souhaitent naturellement que le Ciel s'interesse à venger l'innocence; en tous temps et en tous pays, on voit avec plaisir que l'Etre Suprême s'occupe à punir les crimes de ceux que les hommes ne peuvent appeler en jugement: c'est une consolation pour le faible: c'est un frein pour le pervers qui est puissant."

102. *Bergier. Dictionnaire théologique.* Art: *Justice.* Der praktisch-soziale Gesichtspunkt tritt mit der Zeit immer mehr in dem Vordergrund. Vgl. u. a. *Journal Ecclésiastique.* 1760. Dez. *Art. IX. Plan d'un Discours sur la Réalité des Peines de l'Enfer.* Zunächst werden hier die Einwände gegen die Höllenstrafen dargelegt, dann folgt die Widerlegung: „De quelque côté que je me représente un Etre souverainement parfait (c'est ainsi que raisonne un homme qui veut ébranler le dogme que nous soutenons), de quelque côté que j'envisage un Etre souverainement parfait, je ne saurais me convaincre qu'il veuille exposer ses créatures à des tourments éternels. Toutes ses perfections me rassurent contre les terreurs que cette doctrine semble devoir inspirer . . . Si je considère Dieu comme un Etre bon, je ne saurais accorder le dogme d'un supplice éternel, avec celui d'une miséricorde infinie: ces entrailles de charité avec ces flammes dévorantes." Darauf erwidert nun der Verfasser: „Quand le but de Dieu, en dénonçant des peines éternelles, n'aurait été que d'atterrer le pécheur, serait-ce à nous de nous opposer à ses sages desseins, et d'ôter d'une main profane les digues qu'il voulut opposer à nos crimes? . . ." Ähnlich die Rechtfertigung der Höllenstrafen bei *Bergier: Dictionnaire. Art: Religion:* „Nous leur répondons (d. h. denen, die Einwände gegen die Höllenstrafen machen) que si les hommes n'avaient rien à craindre, ni dans ce monde, ni dans l'autre, un grand nombre seraient des malfaiteurs très redoutables avec lesquels il serait impossible de vivre en société, que si la vertu n'avait rien à espérer dans l'autre vie, à peine se trouveraient-ils quelques âmes assez courageuses pour la pratiquer." Vgl. auch: *L'Abbé*

Liger. Triomphe de la Religion chrétienne sur toutes les Sectes philosophiques. 1785. S. 130. „Ainsi, le frein de la crainte de l'enfer, à ne parler que politiquement, et par rapport à la société civile, mérite d'être conservé." Wie auch in dieser Frage das bürgerliche Klassenbewußtsein zum Ausdruck kommt, darüber später. Der Bürger bedarf der Hölle nicht mehr, wohl aber das Volk.

4. DAS JANSENISTISCHE GOTTESBEWUSSTSEIN UND DIE NEUZEIT

103. Vgl. etwa die Art wie Voltaire sich im allgemeinen über die theologischen Streitigkeiten zwischen Jansenisten und Jesuiten äußert, u. a. *Dictionnaire Philosophique.* Art: *Bulle Unigenitus.* „Le Duc d'Orléans, dans sa régence, apaisa ses querelles en s'en moquant. Elles jetèrent depuis quelques étincelles, mais enfin elles sont oubliées et probablement pour jamais. C'est bien assez qu'elles aient duré plus d'un demi siècle." Ebenso: Art: *Dieu et dieux.* Section V. „. . . les disputes théologiques commencent à être regardées du même œil que les querelles de Gilles et de Pierrot à la foire."

104. „Les bons ouvrages, composés pour la Défense de la Religion", heißt es in den *Nouvelles Ecclésiastiques* (1774. 10. Okt.), „sont arrêtés sous prétexte de jansénisme; mais on encourage ces prétendus apologistes de la foi, qui pour paraître plus traitables, abandonnent aux incrédules une partie de la révélation."

105. Es würde entschieden zur geschichtlichen Klärung beitragen, wenn man statt „Jansenisten" einfach „Augustinianer" sagen würde. Manche Irrtümer würden so vermieden werden. Man würde dann wohl u. a. aufhören, die Jansenisten als „Mystiker" zu bezeichnen oder ihnen eine besondere, etwa aus den Zeitumständen oder aus dem französischen Nationalcharakter, oder sonst irgendwie aus besonderen Umständen zu deutende theologische Lehre zuzuschreiben, wie man andrerseits dann auch leichter einsehen würde, daß sie einfach als moralische „Rigoristen" zu bezeichnen, höchstens nur eine ganz oberflächliche Bestimmung ihres Wesens und ihrer Art darstellt. Der Jansenismus, der innerhalb der Entwicklung des katholischen Glaubenserlebnisses eine typische und universalhistorische Bedeutung hat, stellt in dieser Hinsicht etwas ganz Wesenhaftes und in sich Notwendiges dar. Nach dem Schwinden des in sich vollendeten, kollektiv bedingten mittelalterlichen Weltbildes bedeutet der Jansenismus eine Rückkehr des Individuums zu der augustinischen Problemstellung, die nun erst wieder innerhalb des Katholizismus in ihrer vollen Bedeutung erkannt wird. Anfang und Ende einer großen Entwicklung schließen sich hier zusammen. Bei Augustinus war es der siegreiche Kampf gegen die untergehende antike Welt; bei den Jansenisten ist es der tragische Konflikt mit einer neu aufkommenden Welt. Die Jansenisten stützen sich dabei auf Augustinus, der ihnen allein den Weg zu zeigen vermag, auf dem das gläubige Individuum, ohne Zugeständnisse machen zu müssen, sich gegenüber der neu sich bildenden profanen Welt- und Lebensanschauung behaupten kann.

„Et enfin on vous a soutenu avec grande raison," heißt es in einer gegen die Jesuiten gerichteten Streitschrift Arnaulds, „que Jansénius même n'est pas janséniste, mais seulement augustinien, puisqu'il n'est que le simple organe de S. Augustin, comme S. Augustin a été l'organe de toute l'Eglise." (Vgl. *Arnauld. Werke.* Bd. XXIX: *Remontrances aux pères jésuites touchant un libelle intitulé: Le Manifeste de la véritable Doctrine des Jansénistes* ... S. 495). In diesem Punkte stimmt auch Voltaire mit Arnauld überein. Vgl. (*Art: Augustin*). „Au bout d'onze cents ans, les jésuites trouvent moyen de faire anathématiser le système de S. Augustin, mot pour mot, sous le nom de Jansénius, de Saint-Cyran, d'Arnauld, de Quesnel." Das war wohl auch im allgemeinen die Meinung der Zeitgenossen. Vgl. z. B. *Bergier. Dictionnaire théologique.* Art: *Unigenitus.* „L'on a répété cent fois que les propositions condamnées dans Jansénius et dans Quesnel sont la pure doctrine de St. Augustin."

Was schließlich Pascal anbetrifft, so vgl. *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne. Pensées et Opuscules.* Ed. Brunschvicg. S. 147: „Il (M. de Saci) trouvait en effet tout ce qu'il (sc. Pascal) disait fort juste. Il avouait avec plaisir la force de son esprit et de ses discours. Mais il n'y avait rien de nouveau: tout ce que M. Pascal lui disait de grand, il l'avait vu avant lui dans saint Augustin; et faisant justice à tout le monde, il disait: ‚M. Pascal est extrêmement estimable en ce que, n'ayant point lu les Pères de l'Eglise, il avait de lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées. Il les trouve surprenantes, disait-il, parcequ'il ne les a vues en aucun endroit; mais pour nous, nous sommes accoutumés à les voir de tous côtés dans nos livres.' Ainsi, ce sage ecclésiastique trouvant que les anciens n'avaient pas moins de lumière que les nouveaux, il s'y tenait; et estimait beaucoup M. Pascal de ce qu'il se rencontrait en toutes choses avec saint Augustin." Vgl. auch die Äußerung *Pascals. Op. Cit.* S. 732: „Si saint Augustin venait aujourd'hui et qu'il fût aussi peu autorisé que ses défenseurs, il ne ferait rien. Dieu conduit bien son Eglise de l'avoir envoyé devant avec autorité."

Daß die Jesuiten und ihre Anhänger nicht so ohne weiteres die Übereinstimmung der Lehre von Augustinus mit der der Jansenisten zugestehen wollten, hat an sich nichts weiter Erstaunliches. Vgl. *Bayle. Dictionnaire ... Art: Jansenius:* „De l'autre côté, il n'y a point eu de sophisme dont les Molinistes ne se soient servis, pour faire voir que S. Augustin n'a point enseigné le Jansénisme; c'est qu'on n'osait pas convenir que l'on fût contraire à ce grand Saint." Um aber den Einwänden der Jansenisten in dieser Hinsicht begegnen zu können, stellen andere wiederum der Autorität von Augustinus die der katholischen Kirche entgegen. Vgl. *Objections et Réponses au sujet de la Constitution Unigenitus.* S. 266. „Si le P. Quesnel soutient encore que les Propositions condamnées sont mot pour mot de S. Augustin, qu'il offre de les montrer en termes formels dans son texte, et que c'est le censurer lui-même que de flétrir ces Propositions, croyez-vous que le saint Docteur s'inté-

ressera pour cette doctrine qui lui est imputée? Tout au contraire, il confondra ainsi ces téméraires écrivains. O vous qui vous vantez faussement de suivre ma doctrine, apprenez de moi que je n'en ai point d'autre que celle de l'Eglise, à laquelle je suis plus soumis que le dernier de tous ses enfants." Oder nachdem der Verfasser den charakteristischen Einwand seiner Gegner eingeführt hat (Il n'est dans le fond question que de savoir si Molina triomphera de S. Augustin, ou si S. Augustin doit triompher de Molina . . .), gibt er darauf folgende Antwort: „Il ne s'agit dans l'affaire du Jansénisme, ni de Molina, ni de Banez. Il n'est question d'aucun triomphe particulier à aucune école. C'est uniquement l'Eglise qu'on y a fait triompher." Ebenso: *Objections et Réponses au sujet de la Constitution Unigenitus.* S. 29. „Que s'il est opiniâtre, et que faussement persuadé que S. Aug. est favorable à ses erreurs, il semble balancer entre l'autorité du S. Docteur et celle de l'Eglise, disons lui hardiment, laissez ce que vous croyez être de S. Augustin, et attachez-vous à ce que vous voyez décidé par l'Eglise. Vous avez tort d'attribuer à S. Aug. ce que certainement il ne pense pas. Mais vous auriez infiniment plus de tort de vous éloigner de ce que pense l'Eglise. Cette Epouse de J. C. ne donne point à S. Aug. une autorité au dessus de la sienne. Comment osez-vous opposer à ses décisions l'autorité du Texte d'un Père, qui n'en a que par elle, et qui n'en peut avoir aucune d'elle, que dans le seul sens qu'elle croit y trouver?" Vgl. schließlich: *Bourdaloue. Pensées* . . . Bd. II. S. 119f. „Cette grande lumière du monde chrétien, ce Docteur par excellence et ce défenseur de la Grâce, cet homme d'un génie si élevé et d'une si haute réputation dans tous les siècles qui l'ont suivi, S. Augustin, en traitant des matières de la religion, ne voulait pas qu'on le crût sur son autorité particulière, ni sur sa parole, mais il renvoyait au témoignage de l'Eglise. Aujourd'hui des troupes de femmes, faisant profession de piété, et conduites par un directeur qui certainement n'est rien moins que S. Augustin, se laissent tellement prévenir en sa faveur, que dès qu'il a parlé, elles ne veulent déférer à nul autre Tribunal quel qu'il soit. Ce seul homme, souvent d'un savoir très superficiel, voilà leur Evêque, leur Pape, leur Eglise." „Défiez-vous de ceux qui donnent à S. Augustin des louanges outrées, qui veulent qu'on ne lise d'autres pères que lui . . .," heißt es noch in einer Streitschrift aus dem Jahre 1772. (*Lettres Instructives sur les Erreurs du temps* . . .) Bd. I S. 236.

Hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, einzelne Belegstellen aus Augustinus anzuführen, die zugunsten der jansenistischen Lehre sprechen würden. Das haben die Jansenisten in ihren zahlreichen Streitschriften schon selbst getan. Das Entscheidende bleibt schließlich dabei immer die augustinische Fassung des Gnadenbegriffs: „. . . . gratia quippe donatur, debitum redditur." (*Lib. De Gestis Pelagii* . . . XIV, 33). „Non enim Dei gratia gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo." (*De Gratia Christi . . . contra Pelagium* . . . Lib. 2. Cap. XXIV.) Eine interessante Aufgabe wäre es aber nun, das augustinische und das jansenistische Lebensgefühl mit einander zu vergleichen, die Über-

einstimmungen und Verschiedenheiten in dem religiösen Typus, den sie beide darstellen, festzustellen. Hier wäre zunächst darauf hinzuweisen, daß zwischen den verschiedenen das religiöse Erlebnis in beiden Fällen konstituierenden Momenten nicht das gleiche Verhältnis besteht. „Gemimus in re, consolamur in spe" (*Enarr. In Psalmum CXXV*), sagt Augustinus. Das Moment der „spes" hat bei den Jansenisten nicht den gleichen eschatologischen Erlebniscbarakter wie bei Augustinus. Die Tragik des Lebens bleibt in ihrer ganzen Macht und Stärke bestehen, die Hoffnung auf jenseitige Erlösung ist demgegenüber mehr wie ein wunderbares, doch nur von ferne noch erklingendes Motiv. Wenn Augustinus sagt: „Vita vitae mortalis, spes est vitae immotalis" (*Enarr. In Psalmum CIII*), so würde das gewiß auch kein Jansenist leugnen; der Unterschied besteht nur in der Art und Weise des Erlebens. „Cogita qualis ibi futurus sis: et quamvis adhuc in via sis, hoc tibi pone ante oculos, quasi ibi stes, quasi jam inter Angelos indeficiens gaudeas." (*Enarr. In Psalmum CXXI.*) Die Macht und Fülle der eschatologischen Phantasie eines Augustinus finden wir bei keinem Jansenisten wieder. Damit hängt es nun auch zusammen, daß das Problem der Verdammnis, die Frage der Prädestination die entscheidende Rolle in ihrem religiösen Erlebnis spielt. „Supplicia terreant, quem praemia non invitant" (*Enarr. In Psalmum XLIX*). Die augustinische Lehre war in Hinsicht auf die Prädestination nicht etwa weniger hart als die der Jansenisten, aber eben in dem Erlebnismotiv der Hoffnung lag das Moment, das für das gläubige Individuum den Gedanken an die Schrecken der Prädestinationslehre zurücktreten ließ. Das Bewußtsein sieghaften Vordringens zu Gott bleibt das Entscheidende. Dies bedeutet aber keineswegs, daß man nun gegenüber der Furcht vor der Verdamnis die Aussichten auf Errettung mehren müßte, um so das Zagen und Bangen des sündigen Menschen zu mildern. Das eben haben die Gegner der Jansenisten auf alle Weise zu tun versucht. Man muß die beiden Wesensmomente des augustinischen Erlebnisses wohl von einander unterscheiden. Keines dieser Momente läßt sich durch das andere einfach temperieren. Der Konflikt muß bestehen bleiben. Es handelt sich nur darum, das Machtverhältnis der beiden Momente in dem Erlebniszusammenhang zu bestimmen. Ist es die bange Frage, ob der Einzelne zu den Auserwählten gehört oder ist es die gläubige Zuversicht, mit der sich das Individuum schon hienieden, trotz aller Widerstände in die Vorstellung eines jenseitigen Daseins einlebt und kraft derer schon mit dem Herzen dort ist, wohin sich seine Seele sehnt, die schließlich den Sieg davon tragen wird? Die Jansenisten sind Menschen einer neuen Zeit. Das Gewicht der diesseitigen Welt ist für sie viel schwerer geworden als für die Zeitgenossen eines Augustinus, und die Distanz, in der sie zu der jenseitigen Glaubenswelt leben, viel größer. So erleben sie die Tragik des Lebens und die damit zusammenhängende Verdammnis in ihrer ganzen Macht. In dieser negativen Einstellung zu dem sich selbst bejahenden modernen Lebensgefühl liegt vor allem ihre weltgeschichtliche Bedeutung.

106. Daß die Jansenisten die Schuld an der modernen Glaubenslosigkeit den Jesuiten zuschreiben, wurde schon oben erwähnt. Vgl. auch *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1778. März 6. (Auszug aus: *Hervieu. De la Vérité et des Devoirs qu'elle nous impose.* 1777): „Le fléau de l'Incrédulité, qui nous afflige ... vient d'une source qui n'est déjà que trop ancienne. Depuis plus de deux siècles, il s'est élévé dans l'Eglise une Société, qui s'est rapidement répandue par toute la Terre, et à qui tout moyen a été bon pour s'établir. Dans le dessein de s'attacher les grands et les petits dans toute Nation, cette Société s'est fait un plan de Religion, qui réduit presque à rien les difficultés que l'orgueil humain oppose à la croyance de nos Mystères, et qui anéantit toutes les rigueurs de la Morale Evangélique. Nos Incrédules ont recueilli un grand nombre de points de cette nouvelle doctrine; et ils en ont formé une Religion toute arbitraire, ou plutôt cette extinction de Religion qu'ils professent hautement." Daß die Jansenisten andererseits die Jesuiten als die Vorfahren der „Deisten" betrachten, haben wir ebenfalls gesehen. Vgl. noch *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1771. Jan.: „Le Molinisme est sans contredit le germe fatal de la nouvelle philosophie." Darum, so meinen sie auch, hätten die Philosophen keinen Grund, sich über die Vertreibung der Jesuiten zu freuen. Vgl. *Lettre à un ami sur un écrit intitulé: Sur la Destruction des Jésuites en France par un auteur désintéressé.* S. 36: „Vous vous applaudissez d'avoir rompu cette Phalange macédonienne, qui s'opposait à vos triomphes. Hé! C'étaient là vos plus faibles adversaires. Les coups si légers que vous en receviez vous faisaient assez sentir à vous-mêmes que cette Phalange n'était composée que de gens accomodants avec lesquels on peut se promettre la liberté de penser, et de dogmatiser même comme on voudra. Loin de gagner à l'anéantissement de la société, ... vous ne pouvez qu'y perdre ..."

107. Gegenüber den spöttischen Angriffen der neuen Philosophen heben die Jansenisten immer hervor, daß es sich bei dem Kampfe, den sie gegen die Jesuiten führen, um Grundmotive des katholischen Glaubenserlebnisses handelt. Vgl. die oben zitierte Schrift. S. 15: „Mais quelles sont donc ces absurdités anciennes, soutenues par MM. de Port Royal? Quelles sont ces sornettes et ces billevesées dont il est question entre les Jansénistes et leurs adversaires? Il ne s'agit que des vérités les plus sublimes de la religion, les plus intéressantes pour l'Eglise, les plus importantes pour l'homme, les plus instructives sur ses devoirs, les plus décisives sur sa destinée. Il s'agit de ce que le Très-Haut a lui-même daigné nous révéler sur les attributs de sa puissance infinie sur les corps et sur les cœurs, de sa justice sur ceux qu'il abandonne à leurs ténèbres, de sa miséricorde sur ceux qu'il tire de la masse de corruption, sur sa connaissance qui embrasse tous les temps, sur son influence sur tous les évènements, de son action sur tous les êtres. Il s'agit de la dépendance où est l'homme de son créateur, de l'obligation de reconnaître dans son Dieu son principe et sa fin, du prix du sang répandu pour réconcilier le ciel avec la terre, de la nécessité de recourir au Médiateur sans lequel nous ne pouvons rien ... Il s'agit

en un mot de ce que le dogme a de plus sacré, la morale de plus utile, la discipline de plus respectable, l'Eglise de plus précieux . . ."

Eine Zusammenstellung der Hauptpunkte, in denen sich die Jansenisten von den Jesuiten scheiden, findet man u. a. auch in *La Vérité rendue sensible. Avertissement.* S. 9ff.: „Les Jésuites, dont la puissance est énorme, et qui sont les auteurs de la Bulle, soutiennent ces deux impiétés: la première que Dieu n'est pas tout puissant pour convertir le cœur de l'homme, quand il lui plaît et comme il lui plaît; que c'est au contraire à l'homme à se convertir, à se rendre bon, juste, saint quand il veut . . . Les Jésuites soutiennent en second lieu, qu'on n'est point obligé d'aimer Dieu pour être réconcilié avec lui, ni de lui rapporter toutes ses actions; qu'il suffit de le servir par la crainte de l'enfer; que les pécheurs qui n'apportent d'autre disposition que de craindre beaucoup d'être damnés, qui ne se repentent de leurs crimes que par ce motif, et qui voudraient par conséquent dans le fond de leur cœur qu'il n'y eût point de religion, sont néanmoins en état de recevoir l'absolution, et qu'on doit les laisser approcher des saints mystères . . . Ceux au contraire, que la Bulle condamne, sont intimement convaincus par l'Ecriture et par la Tradition que la piété est une réforme entière de toutes nos inclinations, un renouvellement dont l'amour de Dieu par dessus toutes choses est le principe . . ."

5. DER MODERNE MENSCH UND SEIN VERHÄLTNIS ZU GOTT

108. Welche bedeutsame Rolle die Jansenisten im XVII. Jahrhundert im französischen Geistesleben gespielt haben, ist bekannt. (Vgl. dazu u. a. *Bossuet. Oraison Funèbre de Nicolas Cornet.* „Quelle effroyable tempête s'est excitée en nos jours, touchant la grâce et le libre arbitre! Je crois que tout le monde ne le sait que trop; et il n'y a aucun endroit si reculé de la terre, où le bruit n'en ait été répandu.") Allerdings wird dabei die grundsätzliche Bedeutung dieser Diskussionen für die Entstehung der neuen Welt- und Lebensanschauung meist nicht genügend berücksichtigt und die Problemstellung überhaupt zu eng gefaßt. Ganz unzureichend ist aber die Vorstellung, die man sich gewöhnlich von der Fortdauer der jansenistischen Bewegung im XVIII. Jahrhundert bildet. Es kommt weniger dabei darauf an, ob die ursprünglichen dogmatischen Formulierungen auch über eine gewisse Zeitepoche hinaus dasselbe Interesse erweckt haben wie ehedem. Das Wesentliche bleibt eine gewisse Grundeinstellung gegen alle Konzessionen auf religiösem Gebiete gegenüber dem modernen Geist, das Bedürfnis nach Aufrichtigkeit des religiösen Erlebnisses, das Bewußtsein der grundsätzlichen Andersartigkeit der Glaubenswelt gegenüber allen modernen profanen Vorstellungs- und Gefühlsweisen. Mit der Zeit spielt dann auch die Frage der Rechte des niederen Klerus, dessen sich die Jansenisten annehmen, eine immer größere Rolle, wobei eben auch die strengere Auffassung der religiösen Pflichten bei den einfachen Pfarrern gegenüber den laxeren Anschauungen der meisten höheren geistlichen Würdenträger ein bedeutsames Moment bildet.

Über die Rolle, die der Jansenismus im späteren XVIII. Jahrhundert gespielt hat, vgl. u. a. den Sitzungsbericht der Versammlung des französischen Klerus von 1765, fortgesetzt im Jahre 1766 (Auszüge daraus in den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1774. 29. Aug.): „Nous avons la douleur de voir que la Secte (d. h. die Jansenisten) qui a enfanté ces erreurs, et dont nous nous flattions que la France et l'Eglise seraient bientôt délivrées, a repris, depuis quelques années, une nouvelle vie et une nouvelle audace; qu'à la faveur de la protection qu'elle se glorifie d'avoir surprise aux Magistrats, elle répand parmi les Fidèles une multitude de Libelles et d'Ecrits de toute espèce, où elle verse, sans pudeur et sans ménagement, tout le poison de sa fausse doctrine, et que par une activité funeste, qui lui est propre, elle fait parvenir ces fatales productions, jusqu'aux extrémités du Royaume, et jusque dans les asiles les plus saints, pour y corrompre, s'il est possible, la piété même, et lui apprendre à maîtriser l'autorité des Pasteurs légitimes." Im Jahre 1765 schreibt der Bischof Fumel: „Le Jansénisme a fait depuis peu parmi nous des progrès inconcevables" (*Instruction pastorale de Monseigneur l'Evêque de Lodève . . . sur les Sources de l'Incrédulité du siècle.*) Vgl. auch *Bergier Dictionnaire théologique.* Art: *Unigenitus.* (In bezug auf die jansenistische Bewegung): „Ce fanatisme épidémique a duré jusqu'à nos jours; heureusement les accès s'en sont un peu calmés; mais il reste encore des esprits opiniâtres qui en ont été imbus dès l'enfance, et qui s'obstinent encore à retenir, ou en tout ou en partie, la doctrine de Quesnel, et à regarder son livre comme un chef d'œuvre de saine théologie et de piété." Demgegenüber können die Urteile gewisser Philosophen, welche die jansenistische Bewegung als eine Erscheinung einer schon fernen Vergangenheit betrachten, weniger in Betracht kommen. Sie beziehen sich auf eine gewisse Bildungsschicht, die für sie allein in Betracht kommt. Wesentlich aber ist für das Verständnis der bürgerlichen Bewegung des XVIII. Jahrhunderts und besonders der französischen Revolution, daß man den besonderen Geist der „unteren" Bildungsschichten berücksichtigt, zumal wenn es sich um die kirchlichen Reformversuche der Assemblée Nationale handelt.

Zusammenfassend über die tiefe religiöse Bedeutung der jansenistischen Bewegung und der damit zusammenhängenden Diskussionen äußert sich ein Jansenist in den *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques.* (28. Discours. 1757.) „Quel est en effet le point de la saine Doctrine qui n'ait été depuis 150 ans violemment attaqué d'une part, et défendu de l'autre avec autant de lumière que de force? Quelle est la partie de la Théologie dogmatique, morale et positive, qui n'ait été mise en dispute et puissamment soutenue? Quel est le Livre de l'Ecriture qui n'ait été éclairci par des Commentaires également savants et utiles à la piété? Quel est le monument de la Tradition qui n'ait été compulsé et mis en œuvre pour la défense de l'Eglise? De combien d'excellents ouvrages dans tous les genres, MM. de Port Royal, et après eux les Appellants, ne l'ont-ils pas enrichie? Qui pourrait en faire le dénombrement? Le recueil seul de ces ouvrages forme une

ample Bibliothèque, une Panoplie ou Arsenal redoutable à tous les partisans de la nouveauté."

109. Vgl. über die *Nouvelles Ecclésiastiques* das Urteil der Gegner der Jansenisten, in dem oben erwähnten Sitzungsbericht der Versammlung des französischen Klerus von 1765: „Jusqu'à quand cet ouvrage périodique, ou plutôt ce libelle séditieux et diffamatoire, déchirera-t-il impunément tout ce qu'il y a de respectable dans l'Eglise . . .? Verrons-nous toujours se répandre et s'augmenter sous nos yeux cette collection scandaleuse et dégoutante d'erreurs prescrites, de calomnies grossières, d'injures atroces? Et la religion de votre Majesté n'est-elle pas intéressée à arracher ce scandale du milieu de son peuple? . . ."

Darüber, wie die Jansenisten die Aufgabe ihrer Zeitschrift aufgefaßt haben, vgl. u. a. Auszug aus „*Consultation sur la Défense de lire le Livre des Réflexions Morales du P. Quesnel, et les Nouvelles Ecclésiastiques.* 1757. In den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1783. 13. Febr.: „Par rapport aux Nouvelles Ecclésiastiques, l'auteur en montre l'utilité 1° comme exposant ce qui se passe dans l'Eglise, dont les intérêts doivent nous être plus chers que ce qui regarde les affaires temporelles; 2° comme fournissant divers moyens de s'instruire d'un grand Procès, auquel tout vrai Fidèle ne peut être indifférent, et qui le touche même de très près puisqu'il roule sur le sacré dépôt de la Foi et de la Morale; 3° comme contenant une multitude de vies édifiantes, propres à ranimer la ferveur de ceux qui les lisent; 4° comme aidant les Fidèles à remplir le devoir si important de se garder des faux Prophètes."

110. Über die Art, wie die Jansenisten ihre Stellung innerhalb der katholischen Kirche auffaßten, vgl. die in der vorigen Anmerkung erwähnten *Consultation* . . .: „Nous sommes sincèrement unis à tout le corps de l'Eglise; et malheur à nous si nous nous séparions d'aucun de ses membres. Mais outre cette union générale, il faut bien qu'il y ait un corps particulier dans l'Eglise, avec lequel nous ayions des liens plus étroits; puisque c'est dans le sein même de l'Eglise qu'il y a des gens qui prêchent l'erreur et combattent la vérité, et d'autres qui défendent et souffrent pour celle ci, en rejetant et réfutant celle là. Il faut donc de toute necessité nous ranger du côté des uns ou du côté des autres; parcequ'il n'est pas possible de rester dans un milieu d'indifférence . . ." Vgl. auch *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1780. 5. März. (Antwort auf die Frage, woher denn eigentlich die *Nouvelles Ecclésiastiques* ihr Recht nehmen im Namen des Glaubens zu sprechen.) „Sur la question de M. Le Roy, de qui nous tenons notre mission, nous pourrions nous dispenser de lui répondre . . . Nous voulons bien cependant lui dire que tout Fidèle a mission pour réclamer dans l'Eglise en faveur de l'ancienne doctrine, et nous ne faisons pas autre chose. Ne travaillant qu'à maintenir l'enseignement de l'Ecriture et de la Tradition, nous n'avons pas besoin de mission particulière. Les saints défenseurs de la Foi de tous les siècles, dans les travaux desquels nous entrons, sont nos garants, et leur mission est la nôtre."

Über den religiösen Konservativismus der Jansenisten vgl. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1784 2. Jan.: „Il est vrai que Dieu se réservera toujours un nombre plus ou moins grand de soldats fidèles et généreux, qui combattront avec courage pour l'ancien dépôt de la Foi, et par des efforts soutenus le maintiendront dans toute son intégrité jusqu'à la fin des siècles. Nos *Nouvelles* prouvent qu'il en suscite tous les jours dans les diverses Nations Catholiques." Vgl. auch *La Vérité rendue sensible.* Bd. III. S. 197. Frage: „Pourriez-vous nous donner quelques préjugés et quelques marques, par lesquelles sans entrer dans une longue discussion, on pût reconnaître ceux dont le parti est le plus conforme à la vérité?" Antwort: „Oui, on pourra distinguer à ces traits ceux qui la soutiennent ... Ce sont ceux qui suivent la doctrine ancienne de l'Eglise, sans souffrir qu'on lui donne aucune altération, et qui conservent pour les Pères le respect que l'Eglise a toujours eu pour eux. Tels sont ceux qui s'opposent à la Constitution: ils ne la rejettent que parcequ'elle contient une doctrine nouvelle, inconnue à nos Pères, contraire à celle que l'Eglise nous a enseignée, une doctrine enfin qu'on n'oserait prêcher publiquement: ils ne s'y opposent que parcequ'elle condamne le langage de la Foi et de la piété Chrétienne, et qu'elle censure les expressions des Pères."

111. Vgl. *Duguet. Institution d'un Prince.* 1739. Bd. III. S. 332f. „Nous bornons ordinairement la religion à ce qu'il nous plaît. Nous lui faisons sa part; et après certaines heures et certaines actions, nous croyons être les maîtres du reste. Nous nous trompons: tout est à la religion, puisque tout est à Dieu. Nous n'avons droit de nous rien réserver puisque tout doit être saint."

112. *Les Trois Etats de l'Homme, considérés avant la loi, sous la loi, et sous la grâce, par rapport à la justice ...* 1784. Vollständige Hingabe an Gott ist das Ziel der Sehnsucht der Jansenisten. Vgl. auch *Ibid.* S. 95f. „Mon Dieu, mon cœur brûle du désir d'être à vous seul, et sans partage. Tournez le donc entièrement vers vous. Qu'il ne lui reste rien de lui même. Que tout soit pour vous, ô mon Dieu, puisque tout vous appartient, et que le partager est un larcin." Nur durch vollständige Aufgabe seiner selbst kann der Mensch dazu gelangen. (*Ibid.* S. 72.) „Périsse à jamais l'Idole que nous avons érigée au dedans de nous mêmes! Que demandez-vous de nous, sinon un renoncement entier à notre propre volonté? Venez donc, Dieu tout puissant, vaincre et rompre, briser et amollir, fondre et anéantir tout ce qui vous résiste en vos enfants." So fleht der Jansenist zu Gott, daß er ihn von seinem Ich erlöse: (*Ibid.* S. 84.) „ô mon Dieu, signalez votre puissance en vous rendant triomphant de ma volonté. Ah! Vous êtes un Dieu Sauveur, daignez me sauver de moi-même; je n'ai point de plus redoutable ennemi que ma faible raison, qui sans cesse sert à m'aveugler." Ebenso: *Ibid.* S. 153. „Otez de moi tout ce qui est de moi, Père plein de bonté et de miséricorde. Qu'il ne me reste plus rien de moi-même, puisque tout ce qui vient de moi m'est si nuisible. Anéantissez-moi par une mort qui me conduise à la vie." Das ist aber ausschließlich ein Werk der göttlichen Gnade. Vgl. *Ibid.* S. 279f. „La fidélité sera

donnée à ceux qui doivent demeurer fidèles . . . Mais qui sont ces heureux là? Ce sont ceux qui sont si éloignés de croire que cela leur est dû, qu'ils ne comprennent pas même qu'ils sont de ce petit nombre."

113. *Les Trois Etats* . . . S. 96. Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Ausg. von 1716. Bd. I. S. 67: „Faites Seigneur, que je ne désire que vous, que je ne cherche que vous, que je ne vive que pour vous et qu'en vous."

114. Vgl. auch *Pascal. Pensées. Loc. Cit.* S. 436f. „S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport avec nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui. Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison?"

115. *Deuxième Lettre du R. P. de Gesnes, Prêtre de l'Oratoire; à Monsigneur l'Evêque d'Angers.* 1719.

116. *Quesnel. 95. Proposition.* Vgl. auch *Quesnel. Op. Cit.* Bd. II. S. 10. „Malheur aux pasteurs qui sont cause que les plus pures maximes de l'Evangile passent pour nouveautés, parcequ'ils ont corrompu le goût des Chrétiens, en les accoutumant au relâchement ou en les laissant dans l'ignorance."

117. *Gaultier. Le poème de Pope, intitulé: Essai sur l'homme, convaincu d'impiété.* 1746. S. 111.

118. *Quesnel. Op. Cit.* Bd. VII. S. 360. Vgl. *Ibid.* S. 225: „C'est la caractère de la mauvaise doctrine, d'être reçue sans peine et sans difficulté, au lieu que la doctrine de l'Evangile ne s'établit que par les oppositions, la croix, et les souffrances."

119. *Bayle. Dictionnaire. Deuxième Eclaircissement.* Über das Mysterium der Gnade vgl. auch u. a. die Ausführungen *Fénelons* in *Instruction sur la Connaissance de Dieu.* „O Père des miséricordes! je ne pense plus à philosopher sur la grâce, mais à m'abandonner à elle en silence . . . Tout le bien vient d'elle; tout le mal vient de moi. Quand je fais bien, c'est elle qui m'anime; quand je fais mal, c'est que je lui résiste. A Dieu ne plaise que j'en veuille savoir davantage! Tout le reste ne servirait qu'à nourrir en moi une curiosité présomptueuse. O mon Dieu, tenez moi toujours au rang de ces petits à qui vous révélez vos mystères, pendant que vous les cachez aux sages et aux prudents du siècle. Maintenant, ô grand Dieu, je ne m'arrête plus à cette difficulté qui a souvent frappé mon esprit: D'où vient que Dieu si bon a fait tant d'hommes qu'il laisse perdre? d'où vient qu'il a fait naître et mourir son propre Fils, en sorte que sa naissance et sa mort sont utiles à un si petit nombre d'hommes? Je comprends, ô Être tout puissant, que tout ce que vous faîtes ne vous coûte rien." Und weiter: „Vous ménagez, avec une condescendance et une patience incroyable, les âmes lâches qui vivent partagées entre vous et le monde, pendant que vous poussez à bout les âmes généreuses qui se donnent à vous jusqu'à ne se compter plus pour rien elles mêmes. Votre amour est tyrannique; il ne dit jamais: ‚C'est assez,' plus on lui donne, plus il

demande. Il fait même à l'âme fidèle une espèce de trahison: d'abord il l'attire par ses douceurs; puis il lui devient rigoureux; et enfin il se cache pour lui donner le coup de la mort, en lui ôtant tout appui aperçu. O Dieu incompréhensible, je vous adore! Vous m'avez fait uniquement pour vous; je suis à vous, et point à moi."

120. *Toussaint. Les Moeurs.* 4. A. 1749. S. 8f.

121. Eine Darstellung des jansenistischen Glaubenserlebnisses in seiner ganzen inneren Dramatik findet man in *Duguets Traité de la Prière.* (S. 97f.) „L'homme sort alors comme d'une espèce de léthargie; et il est épouvanté à son réveil de se trouver si près de Dieu, et en même temps si misérable et si impur. Il n'ose lever les yeux vers lui, et ne peut néanmoins considérer un autre objet. Il tremble, il s'abaisse, il se confond: mais il ne peut détourner ailleurs ses regards; et le saississement intime que lui cause une majesté si présente, répand une sainte horreur dans toutes ses puissances, qui les rend soumises, respectueuses, immobiles, et comme prosternées devant le trône de Dieu. Cette religieuse frayeur rétablit l'ordre et le calme partout. L'imagination et les sens sont comme enchaînés. L'esprit et le coeur sont rappelés de leurs égarements à une seule chose qui les occupe, et les passe; qui les remplit, et les étonne; et si ce sentiment de religion durait toujours, rien ne serait plus difficile que de suspendre l'adoration et la prière, qui en sont les suites naturelles". In diesem Zustande aber kann der gläubige Christ nicht immer verharren. So soll er versuchen, sich gradweise zu Gott zu erheben: (S. 255). „Mais on doit avouer que c'est un moyen pour s'élever facilement à Dieu, et pour conserver le sentiment de sa présence, que d'avoir essayé quelquefois de monter par degrés jusqu'à cette incompréhensible majesté; non pour la sonder, ce qui est une folie, ou pour en soutenir fixement la vue, ce qui est impossible: mais pour s'assurer en tremblant de la présence d'une suprême beauté qu'on a entrevue, et qui, par l'éclat même qui fait baisser les yeux dans le moment qu'on ose les lever, avertit qu'elle est très intime et très présente." Doch kann der Mensch hienieden den Anblick des Lichtes nicht vertragen. (S. 257f.) „Comme cet instant enflamme plutôt le désir qu'il ne le satisfait, l'âme essaye de retourner souvent à une lumière qui l'invite en la repoussant, et qui se refuse, en remplissant néanmoins d'espérance qu'elle se communiquera pleinement quand on sera pleinement juste, nos péchés seuls et notre fragilité mettant obstacle à son effusion et à son amour. On s'afflige alors d'être si éloigné, par ses imperfections, d'une vérité si présente par sa lumière et d'une charité si préparée à s'unir à nous. On est intimidé par son éclat, et rassuré par sa bonté. On est saisi d'une sainte horreur, et arrêté néanmoins par une confiance amoureuse. On soupire parcequ'on est pécheur, et l'on soupire encore plus tendrement et plus profondément, parcequ'on aime une justice à laquelle on ne peut encore atteindre." Das Fleisch zieht ihn hinab. (S. 273f.) „Une suavité céleste lui (sc. l'âme) fait oublier tous ses maux; et elle oublierait aussi tous les autres biens, si celui dont elle jouit se faisait toujours également sentir. Mais le poids d'une chair sujette au péché l'en détache malgré ses désirs; et la douleur, comme le Sage l'a

dit, succède bientôt à la joie." So lernt der Mensch die fleischliche Lust hassen, die in ihm noch wirksam geblieben ist. (S. 274f.) „Ce n'est pas une lumière: nous avons vu ailleurs quel en est l'effet. C'est un vif sentiment qui pénètre le coeur et qui l'avertit que son maître est présent. Il s'élance vers lui pour l'atteindre et le suivre; mais bientôt il retombe, parcequ'il n'est pas encore parfaitement renouvelé; et rien ne lui fait haïr plus sincèrement ce qui lui reste d'un amour sensuel et terrestre, que d'avoir éprouvé qu'il le sépare de sa véritable félicité."

In unendlicher Dankbarkeit aber denkt er an den Gott, der ihm von den ewigen Höllenstrafen erlöst hat. (S. 117f.) „On pense avec un saisissement qui ne se peut exprimer, à ces pleurs éternels, qu'aucune consolation ne suspendra pour un moment; à ces grincements de dents, qui marquent une fureur impuissante et une douleur infinie jointe au désespoir; à ces ténèbres affreuses, où l'esprit et le corps sont plongés; à ces flammes qui ne s'éteindront jamais, parceque c'est une colère éternelle qui les allume, et l'on s'écrie du milieu de ces abîmes vers celui qui nous en a délivrés. Mais de quel ton? mais avec quel sentiment? mais avec quelle reconnaissance et quel amour? Que ceux qui l'éprouvent le disent; ou plutôt que ceux qui ne l'ont pas éprouvé le conjecturent, car de telles choses ne s'expriment point."

122 *Arnauld.* Werke. Bd. XXII. S. 314. *Réfutation de la Fausse Relation du Père Ferrier, jésuite.*

123. *Les Héxaples.* Bd. I. S. XXII. Der Streit zwischen Augustinus und Pelagius bedeutet für die Jansenisten nicht etwas Einmaliges, ein bestimmtes, zeitlich begrenztes Ereignis in der Geschichte der christlichen Kirche. Es handelt sich um zwei typische Einstellungen, die als solche im Ablaufe der geschichtlichen Entwicklung jeder Zeit in Erscheinung treten müssen, da sie grundsätzliche Gegensätze ausdrücken, die letzten Endes in dem Wesen des Menschen selbst und seiner Bestimmung begründet sind. Vgl. *Pascal. Pensées. loc. cit.* S. 565f. „La grâce sera toujours dans le monde — et aussi la nature — de sorte qu'elle est en quelque sorte naturelle. Et ainsi toujours il y aura des pélagiens, et toujours des catholiques, et toujours combat; parceque la première naissance fait les uns, et la grâce de la seconde naissance fait les autres."

Die Jesuiten, so führen dann die Jansenisten weiter aus, sind in der Neuzeit die typischen Vertreter des Pelagianismus. Vgl. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques . . . 26. Discours.* 1755. S. 409. „La société des Jésuites est née avec un goût décidé pour le Pélagianisme et pour les faux principes de morale qui y sont assortis." Vgl. auch: *Ibid.* (S. 403.) „En comparant le siècle présent avec celui qui l'a précédé, qui ne voit avec douleur que la face de l'Eglise de France est changée à n'être plus reconnaissable? L'Ordre Episcopal, le Clergé Séculier et Régulier, la Sorbonne, cette École autrefois si célèbre, qui était regardée comme le boulevard de l'Eglise, les Universités, les sources de l'Education Chrétienne et Écclésiastique, les Congrégations de l'un et l'aurte sexe, les Monastères, les Études, les moeurs, la piété, la dispensation de la Parole de Dieu et des Sacrements: tout est dans

un état d'appauvrissement qui effraie." (Das alles, so behauptet der Verfasser, sind die bitteren Früchte der Bulle Unigenitus.) Vgl. auch *Nouvelles Ecclesiastiques.* 1779. *Jan.:* „A peine les persécutions (sc. gegen die ersten Christen) eurent-elles cessé, qu'on vit paraître dans l'Eglise cette hérésie (sc. den Pelagianismus), qui s'est efforcée de canoniser et de faire passer en dogme cette confiance présomptueuse, qui est la principale maladie de l'homme, et l'erreur la plus opposée à l'Evangile. Que de rejetons n'a-t-elle pas produits, depuis le IVe siècle où elle prit naissance, jusqu'au temps où nous vivons! Si l'aveu de sa propre impuissance, et la confiance dans le secours de Dieu, ont conduit à la sainteté cette foule de Chrétiens, qui ont fait la gloire et le triomphe de l'Evangile; est-il étonnant que l'orgueil naturel de l'homme ayant repris le dessus parmi les Chrétiens de ces derniers temps, et le Pélagianisme spéculatif ou pratique ayant gagné un immense terrain, il ait ramené cette corruption de moeurs, qui ne peut être guérie que par l'humilité et la confiance en Dieu: vertus propres de l'Evangile."

124. *Nicole. Op. Cit.* Bd. XII. S. 513f.

125. *Quesnel. Op. Cit.* Bd. VII. S. 354. Vgl. auch *Ibid.* Bd. VI. S. 338: „La grâce chrétienne est une grâce de combat. On se trompe si on prétend devenir saint sans se faire violence."

126. *Yvon. L'accord de la Philosophie avec la Religion . . .* 1776. Angeführt in den *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1777. 27. Febr. Vgl. u. a. *Suite de l'Apologie de Monsieur l'Abbé de Prades.* Dritter Teil. S. 102ff.: „C'est vous qui avez encouragé les peuples à lever un oeil curieux sur les objets devant lesquels ils se prosternaient avec humilité, à raisonner quand ils devaient croire, à discuter quand ils devaient adorer . . . Vos déclamations contre les souverains pontifes, contre les Evêques, contre tous les ordres de l'hiérarchie ecclésiastique, ont presqu'achevé d'avilir cette puissance . . . Si le Pape, les Evêques, les Prêtres, les religieux, les simples fidèles, toute l'Egilse; si ces Mystères, ces Sacrements, ces Temples, ces Cérémonies, toute la religion est descendue dans le mépris, c'est votre ouvrage." „La satire, schreibt der *Abbé Bergier* (*Dictionnaire théologique. Art.: Unigenitus*), le ridicule outré, les sarcasmes amers, les noms injurieux furent mis en usage pour décrier le Pape, les Evêques, les Docteurs et tous les Défenseurs de la Bulle, les femmes surtout furent les plus ardentes à déclamer; tout Paris semblait saisi d'un accès de frénésie, et cette maladie se répandit bientôt dans les provinces; jamais on n'a mieux vu de quoi l'hérésie est capable. Les Incrédules ont su en profiter pour rendre odieux la théologie et le zèle de la religion . . ." Vgl. auch das Eingeständnis eines Jansenisten: *Nouvelles Ecclesiastiques.* 1784. *2. Jan.* „De longues disputes, comme celles dont il s'agit, ne pouvaient manquer de produire de pernicieux effets dans l'esprit d'une multitude de Catholiques. Les uns par système, d'autres par défaut d'instruction, le plus grand nombre par paresse ou par d'autres motifs humains, en ont pris prétexte de négliger l'étude des vérités contestées, de les regarder comme incertaines et indifférentes pour le salut, s'imaginant que s'il en était autrement, Dieu ne permettrait pas une pareille altercation dans le sein de son Eglise . . ."

IV. DIE IDEE DER SÜNDE

1. DER SÜNDER

Die Erbsünde

1. *Charles Frey de Neuville. Sermons.* Bd. I. S. 100.

2. *Bossuet. Défense de la Tradition et des Saints Pères.* 2. Teil. Buch IX. Kap. XXII.

3. *Quesnel. Op. Cit.* Bd. VI. S. 114f.

4. *Duguet. Lettres sur divers sujets de morale et de piété.* Bd. V. Brief XLIX.

5. *Arnauld. Apologie pour les Saints Pères.* Werke. Bd. XVIII. S. 934.

6. *Colbert.* Werke. Bd. 2. S. 585. Die Frage des Schicksals der vor der Taufe verstorbenen Kinder bildet, wie man weiß, einen der wesentlichsten Punkte in den Diskussionen zwischen Augustinus und den Pelagianern. Auch in den Streitigkeiten zwischen Jansenisten und Jesuiten spielt diese Frage eine entscheidende Rolle. Ein Gegner der Jansenisten *Le Pelletier* (*Op. Cit.* S. 191f.) schreibt Folgendes: „Qu'on ne nous dise pas que les enfants qui meurent sans baptême n'ont point de part à la rédemption de J. C. Il suffit que ce divin Sauveur leur ait préparé des grâces et des Sacrements autant qu'il est en lui, et qu'il n'est pas obligé de renverser l'ordre du monde, ni de faire des miracles pour leur faire l'application du prix de sa mort." Vgl. auch *Lettres à un ami sur la Destruction des Jésuites* ... 1774. S. 21: „A l'égard des enfants qui n'ont en mourant que la tache originelle, ils sont exclus du Ciel, auquel le baptême seul donne entrée; mais ils ne souffrent point et ils jouissent même dans un lieu particulier, auquel on a donné le nom de limbes, d'une béatitude naturelle qui ne leur laisse rien à désirer, la privation de Dieu n'étant point pour eux une peine, parcequ'ils n'ont point été créés pour en jouir." Vgl. dagegen: *Duguet*, der an der Tatsache der Verdammnis der vor der Taufe verstorbenen Kinder das Wesen der göttlichen Gnade erläutert: (*Lettres sur la Grâce Générale. Loc. Cit.* S. 131f.) „Mais pour trancher les choses par la racine, l'homme ne saurait excuser son injustice que par la misère où le péché l'a réduit, et c'est cette misère même qui est la juste peine de son péché. Tous les hommes peuvent être traités, comme le sont les enfants qui meurent sans baptême, dont plusieurs d'entre eux ont eu des pères fidèles. Toute grâce leur a été refusée, puisque le libre arbitre même et l'intelligence leur ont été refusés. Il n' a point dépendu d'eux de croire non plus que de vivre. Ils n'ont été consultés sur rien. Ils ont été condamnés sans avoir pu apprendre pourquoi. Et cette condamnation qui ne peut être que très juste, fait voir ce qui était dû à tous ceux qui sont comme eux, enfants de colère: Nullo modo posset culpare justitiam universos omnino damnantis. (*Augustinus Liber De Natura et Gratia. Caput.* V, 5.)"

7. *Les Héxaples.* Bd. IV. S. 175.

8. *Ibid.* S. 197.

9. *Ibid.* S. 175.

10. *Mémoires de Trévoux.* 1762. Juli.

11. *Du Pin Traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu.* 1717. S. 95f.

12. *Les Héxaples.* Bd. IV. S. 191.

13. *Patouillet. Op. Cit.* S. 81.

14. *Nicole. Op. Cit.* Bd. V. S. 262.

15. *Fumel. Op. Cit.* S. 331. Vgl. auch: *Nouvelles Ecclésiastiques 1732.* 30. Okt.: „Tout le sytème Molinien est fondé, comme l'on sait, sur l'idée superbe qu'on s'y forme de la liberté ... Ainsi dans toute occasion où la grâce est requise pour éviter le péché, résister à la tentation, si cette grâce n'est pas donnée, le péché ne peut être impliqué à l'homme qui cesse d'être libre." Vgl. auch *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1785. 1. Dez. Hier wird über eine These berichtet, die in dem Collège der Oratorianer von Troyes verteidigt wurde: „Pour que les hommes," heißt es in dieser These, „puissent mériter et déméríter, il est nécessaire qu'ils soient dans un tel équilibre qu'ils puissent, suivant leur bon plaisir, agir ou ne point agir: autrement, Dieu ne serait point juste en récompensant la vertu ou en punissant le crime." Der jansenistische Kritiker bemerkt dazu Folgendes: „C'est ainsi qu'on érige en principe certain, une malheureuse invention, qui de tout temps fut regardée comme un des points fondamentaux de l'hérésie pélagienne; qui attaque la souveraine indépendance de Dieu dans la dispensation de sa grâce; qui ôte à la Religion Chrétienne sa gloire de former elle seule des Justes ... opinion proscrite, en 1735, par la Faculté de Théologie de Toulouse, et tellement opposée à la Religion, que les Jésuites eux-mêmes n'osaient l'avouer à la fin du dernier siècle."

16. Angeführt in den *Nouvelles Ecclésiastiques von 1745.* 23. Okt.

17. *De Bouhours. Sentiments des Jésuites touchant le péché philosophique. Troisième Lettre.* 1694. S. 73f.

18. *Ibid.* S. 77f. Daraus schließen dann auch die Gegner der Jansenisten, daß deren Lehre zu einer vollständigen Passivität in moralischer Beziehung führen müßte und daß der Sünder darin eine Entschuldigung für seine Sünden finden könne. Vgl. etwa: *Le Pelletier. Op. Cit.* S. 402. „Un pécheur qui croit la doctrine du P. Quesnel, et qui sait raisonner juste selon ses principes est heureux. Il n'a qu'à se livrer aux attraits du vice, dans les tentations sans se faire aucune violence pour s'y refuser. Il n'a qu'à se tranquilliser dans son état, et se bien garder de faire des efforts inutiles pour s'en tirer. Car il est dispensé de toutes ses obligations. Il ne doit ni travailler, ni prier, ni faire aucun bien. Est-on obligé à l'impossible? Peut-on courir la poste sans cheval?" So seien die Jansenisten auch nicht berechtigt, sich gegen die „laxe Moral" aufzulehnen. Vgl. *Objections et Réponses au sujet de la Constitution Unigenitus.* S. 169." — Objection: La constitution autorise la Morale relâchée des Molinistes. — Réponse: „Ne sied-il pas bien aux Quesnellistes de nous parler de Morale relâchée, tandis qu'ils établissent les principes du libertinage le plus monstrueux, et qu'ils mènent aux abominations du Quiétisme tous ceux de leurs sectateurs, qui sauront pousser leurs principes jusqu'où ils peuvent aller?"

„Faut-il s'étonner si les libertins mêmes ont de l'attachement pour le P. Quesnel?" schreibt Le Pelletier, „il leur apprend de trop belles choses." (*Le Pelletier. Op. Cit.* S.145.) Vgl. auch *Fénelon: Lettres au P. Lami sur la Grâce et la Prédestination.* Brief 3. 1708. 28. August: „Voilà une doctrine qui mène tout droit au désespoir, et par conséquent au libertinage le plus incorrigible. Pour remédier à ces maux, allez dire à un homme que cette impuissance de faire le bien et de resister au mal est une juste punition du péché originel; il vous répondra que nul de ceux que Dieu punit ainsi ne peut ni ne doit résister à cette punition divine et inévitable . . . On n'a qu'a mettre d'un côté le plus grand docteur du parti, et de l'autre une personne qui n'a que le sens commun avec ce principe, dont elle se prévaudra en faveur de son libertinage; plus le docteur sera habile, plus il sera confondu, et honteux des réponses absurdes auxquelles il sera réduit."

19. *Les Héxaples.* Bd. 2. S. 437f. Vgl. *Principes des Jésuites sur la Probabilité . . .* 1697. Page 106. Der Verfasser behauptet, es sei die Meinung des Jesuitenpaters Le Moyne, daß da, wo keine Freiheit wäre, auch keine Sünde sein könnte. „Donc plus on est livré à ses passions," so folgert der Verfasser weiter, „et plus on les suit aveuglément, plus on est innocent et exempt de péchés." Vgl. *Duguet. Lettres sur la Grâce générale in Recueil de quatre opuscules fort importants de feu M. L'Abbé Duguet.* Utrecht. 1737. S. 124. „D'où il faut conclure que l'homme est absolument inexcusable quand il n'obéit pas à Dieu, puisqu'il ne se peut excuser que sur la corruption de son coeur, qui est son crime et non son excuse."

20. *Réponse de M . . . à M. l'Evêque de . . . sur cette question: Y a-t-il quelque remède aux maux de l'Eglise de France?* 1778.

21. *Arnauld.* Werke. Bd. XVII. S. 140. *Seconde Apologie de Jansénius.* Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Ausg. von 1705. Bd. IV. S. 552: „Sous un Dieu juste, nul n'est misérable s'il n'est coupable, nul n'est coupable sans être puni."

22. *Réponse de Monsieur . . . à M. l'Evêque de . . .*

23. *Montazet. Op. Cit.* S. 136.

24. *Duguet. Explication du Livre de la Genèse.* 1732. Bd. I. S. 382.

25. *Pascal. Pensées. Loc. Cit.* S. 532. Vgl. S. 537. „Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes, *sapientius est hominibus.* Car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose contre la raison, et que sa raison, bien loin de l'inventer pas ses voies, s'en éloigne quand on le lui présente?" Ebenso: S. 583. „Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre, et qui passent l'état de notre capacité présente." Doch vermag allein

die Lehre der Erbsünde uns über die Widersprüche im menschlichen Leben aufzuklären. (S. 536.) „Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue." Hierzu der Kommentar *Voltaires:* (*Remarques sur les Pensées de M. Pascal.*) *Werke.* Ausg. v. 1785. Bd. 32. S. 300. „Et cependant sans ce mystère le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous mêmes . . ." hatte Pascal gesagt. Voltaire erwidert darauf: „Quelle étrange explication! L'homme est inconcevable, sans un mystère inconcevable. C'est bien assez de ne rien entendre à notre origine, sans l'expliquer par une chose qu'on n'entend pas. . . . Ne vaut-il pas mieux dire, je ne sais rien. Un mystère ne fut jamais une explication; c'est une chose divine et inexplicable."

26. *Pelvert. Lettres d'un Théologien . . .* 1776. S. 38. Zu der Frage der Übertragung der Sünde Adams auf seine Nachkommen vgl. u. a. *L'Archevêque de Lyon. Op. Cit.* S. 141ff. „Sans le secours de cette Révélation, les hommes auraient toujours ignoré qu'ils naissent coupables. Et quel intérêt cependant n'avions-nous pas à connaître avec certitude cette vérité capitale? . . . L'homme, avant qu'il fût instruit de la révolution arrivée dans son premier état, était pour lui-même un abîme profond et un mystère impénétrable. Plus il s'appliquait à se connaître, plus il sentait croître les difficultés et les ténèbres . . . Mais tout s'éclaircit dès que nous savons que l'état présent de l'homme n'est pas celui où Dieu l'avait créé, et que cette triste dégradation est la peine de sa désobéissance. Nous ne sommes plus étonnés de voir dans la misère un sujet rebelle et disgracié . . . Il est vrai que la manière dont le péché du premier homme a infecté sa postérité, est un mystère qui surpasse notre intelligence." Ebenso: *Duguet. Lettres sur la Grâce Générale. Loc. Cit.* S. 138f. „Enfin rien n'est plus clair dans les Ecritures que le silence que Dieu impose à l'homme dès qu'il veut s'excuser et se plaindre. Et rien n'y est plus clair que la pleine et entière liberté que Dieu a de distribuer ses dons comme il lui plaît, sans que ceux qui les reçoivent, puissent les attribuer à une autre cause qu'à sa miséricorde; ou que ceux à qui ils sont refusés puissent condamner sa justice. Mais il faut avouer que tant que nous serons pécheurs, nous aurons beaucoup de peine à comprendre comment nous le sommes: parceque les ténèbres ne se connaissent point, et que l'injustice est peu propre à bien juger de l'injustice. Il faudrait que l'homme sortît pour quelque temps de sa place, c'est à dire, de sa corruption et de sa misère, pour sortir de ses préjugés. Son amour propre qui fait son crime, fait aussi son apologie. Son orgueil l'aveugle et le prétend excuser. Et jamais il n'est si ardent à sa défense, que lorsqu'il est plus grand, et par conséquent plus inexcusable. Mais quand la foi, la reconnaissance et l'humilité commencent à détromper l'homme salutairement, car la philosophie seule n'a jamais cet effet, il commence à comprendre que

Dieu est toujours demeuré le même, et que lui seul est changé par la chute d'Adam, et par ses propres péchés; qu'il est obligé aux mêmes devoirs, quoiqu'il n'ait plus de bonne volonté ni de forces; que Dieu ne mérite pas moins d'être servi, quoiqu'il soit assez injuste pour ne l'aimer plus; qu'il n'est point excusable quoiqu'il soit sans ressource; et que tout l'avertit de sa faute, tout l'en punit, et rien ne la justifie. Mais en cette vie on ne comprendra jamais ces vérités parfaitement, parceque l'humilité qui est l'amour sincère de la vérité, n'y sera jamais parfaite, et que notre orgueil vivra jusqu'à notre mort."

Über die Art, wie diese Frage vor den damaligen Geistlichen erörtert wurde, kann uns der *Dictionnaire théologique Portatif* Auskunft geben: (Art. *Péché Originel.*) „La raison elle-même fait voir que la transmission du péché d'Adam à ses Enfants est très possible à la volonté de Dieu. Car l'expérience fait voir que les inclinations des Pères se communiquent aux Enfants, et que leur âme venant à être jointe à la matière qu'ils tirent de leurs Parents, elle conçoit des affections semblables à celles de l'âme de ceux dont ils tirent la naissance . . . Or cela supposé, on doit concevoir qu'Adam en péchant se précipita avec une telle impétuosité dans l'amour des Créatures, qu'il troubla l'économie de son corps, qu'il y imprima les vestiges de ses passions, et que cette impression fut infiniment forte et profonde. Adam devint donc par là incapable d'engendrer des Enfants qui eussent le corps autrement disposé que le sien; de sorte que les âmes étant jointes au moment qu'elles sont créées, à ces corps corrompus, elles contractent les inclinations conformes aux traces et aux vestiges imprimés dans ces corps . . . Ainsi Adam par son péché ayant altéré et dérangé l'économie de son corps, Dieu n'a pas jugé à propos pour cela devoir changer les Lois établies avant le péché, et comme ces Lois subsistent, Adam a communiqué nécessairement à ses Enfants un corps corrompu, et les âmes jointes à ces corps ont contracté ces inclinations corrompues. C'est ainsi que l'âme des Enfants, avant qu'ils naissent, devient habituellement tournée vers la Créature, et l'aime à peu près de même que les Hommes du siècle aiment le monde, même quand ils dorment . . . En effet, ce n'est qu'en admettant cette transmission du péché, que l'on peut expliquer les misères de la condition humaine. Le péché originel, à la vérité, n'en est pas moins un mystère incompréhensible, mais l'Homme est incompréhensible aussi sans ce péché: au lieu que ce péché une fois admis, nous découvrons la source des inclinations corrompues que nous portons en nous; l'amour excessif de nous-mêmes; la pente à toute sorte de vices; la révolte de nos sens; l'ignorance où nous naissons; l'inégalité des biens temporels; les maux extérieurs; le froid et le chaud; la pauvreté, les maladies, les douleurs, les injustices et les vexations que les Hommes souffrent de la part de leurs semblables . . . Tout cela nous prouve clairement qu'il faut que l'Homme soit criminel, parcequ'il serait contre la droite raison, qu'un Dieu bon, juste, et sage souverainement, traitât avec tant de rigueur une créature capable de le connaître et de l'aimer, si elle était innocente, et ne l'eût mérité par son péché."

Der alte und der neue Mensch.

27. *Bossuet. Elévations sur les Mystères. 7. Semaine 3. Elévation* Vgl. *Ibid. 2. Elévation:* „Si Dieu est juste à punir, il l'est encore plus à récompenser. Si Adam eût persévéré, il eût été récompensé dans tous ses enfants, et la justice originelle eût été leur héritage commun. Maintenant ils ont perdu en leur père, ce que leur père avait reçu pour lui et pour eux; et privée de ce grand don, la nature humaine devient et malheureuse et maudite dans ses branches, parcequ'elle l'est dans sa tige." Ebenso. *3. Elévation:* „Ainsi nous sommes frappés de la plaie de l'ignorance et de celle de la concupiscence; tout le bien, jusqu'au moindre, nous est difficile; tout le mal, quelque grand qu'il soit, a des attraits pour nous." „Le péché passe comme un torrent dans le coeur des hommes", schreibt der Verfasser der *Trois Etats de l'Homme.* S. 36f. „Le long temps qu'il y a demeuré en a corrompu et pourri toute la substance. Ah! si vous voyiez l'étrange dégât qu'il a fait dans votre âme, vous en seriez effrayé: vous verriez quelle réparation il y a à y faire, et vous comprendriez que cette oeuvre est impossible à tout autre qu'à Dieu; vous vous soumettriez de bon coeur à son bras tout-puissant; il n'y a point de sacrifice que vous ne fussiez disposé à faire pour obtenir un si grand bienfait."

28. *Lettre d'un Laïc à MM. les Docteurs de la Faculté de Théologie de Nantes.* Angeführt in den *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1774. 11. April.

29. *Bossuet. Op. Cit. 7. Semaine 4. Elévation.* Hier die Fortsetzung des Zitates: „Combien faudra-t-il le tourmenter pour lui faire apprendre quelque chose? Combien sera-t-il de temps comme un animal? N'est-il pas bien malheureux d'avoir à passer par une longue ignorance, à quelques rayons de lumière?" Folgt die Stelle aus *Augustinus, Lib, IV. Contra Jul.* XVI. 83.

Ibid. S. 329f. Aus dem Bewußtsein der tiefen Verderbtheit des Menschen entspringt das Bedürfnis nach Gnade. Vgl. *Duguet. Traité de la Prière.* S. 145f. „Nous sommes incapables de former sans lui un seul bon désir. Nous ne pouvons sans sa grâce avoir une salutaire pensée. Il faut que sa miséricorde nous cherche et nous prévienne avant que nous la désirions. Il faut qu'elle nous enseigne à prier, afin d'écouter nos prières. Il faut qu'elle nous inspire les gémissements dont elle veut être touchée. Il faut qu'elle nous donne un coeur humilié avant que d'en recevoir le sacrifice." Ebenso: *Quesnel. Op. Cit.* Bd. III. S. 314: „Ne nous glorifions de rien, puisque rien de bon ne vient de notre propre fond, non pas même un bon désir ni une bonne pensée." Vgl. auch: *Les Trois Etats de l'Homme.* S. 275. „Il faut s'anéantir en la présence de Dieu, et reconnaître sincèrement et du fond du coeur, que nous ne sommes rien, que nous ne pouvons rien que pécher; que c'est Dieu qui est tout, et qui fait tout le bien en nous." Darum ist auch das Bewußtsein der eigenen Verderbtheit eines der sichersten Zeichen dafür, daß man zu den Auserwählten gehört. Vgl. *Duguet. Op. Cit.* S. 171. „Car on n'est pas guéri dans l'instant qu'on apprend qu'on est malade. Et l'une des plus sûres marques de l'élection éternelle est de découvrir toujours quelque nouvelle cause de s'affliger

et de gémir sur soi même; et de persévérer ainsi dans les larmes pour persévérer dans la justice." „Quel étrange état", ruft Duguet aus (*Ibid.* S. 178) „que celui d'un malade toujours prêt de mourir, et qui mourrait s'il n'était plus en danger; qui a besoin de ses maux pour affermir sa santé, et à qui le sentiment continuel de sa misère est nécessaire, afin qu'il en soit délivré! Quelle corruption et quelle faiblesse! Qui peut retenir ses larmes quand il y pense sérieusement?"

31. *Arnauld. Werke.* Bd. XVII. S. 846.

32. *Ibid.* S. 63. *Apologie pour les Saints Pères.*

33. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1757. 17. April.

34. *Mémoires de Trévoux.* 1759. April.

35. *Héxaples.* Bd. I. S. XLVII.

36. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques. 30. Discours 1759.* Vgl. u. a. die Kritik eines Jansenisten an einer apologetischen Gegenschrift gegen Rousseaus Emile. (1771. 26. Dez. Referat über *Examen approfondi des difficultés de Monsieur Rousseau de Genève contre le Christianisme Catholique.* 1769.) „L'auteur fait profession de croire le péché originel: c'est un dogme si populaire, qu'on ne pourrait le nier à découvert, sans s'exposer à la censure. Mais en réunissant tous ses principes, il en résulte que ce qu'il appelle péche originel n'est point un péché proprement dit, mais un simple péché matériel, un péché de pure imputation, une disgrâce à laquelle il donne le nom de péché, parcequ'elle est une suite et un effet du péché d'Adam, ou plutôt parceque la Foi et le langage universel de l'Eglise l'obligent de s'exprimer ainsi. En effet il réduit le péché originel à la simple qualité d'enfants d'un père coupable, qui exclut du Ciel, ceux qui ne sont point régénérés en Jésus-Christ, sans les exposer après la mort, s'ils n'ont point des péchés personnels à aucune misère, à aucune peine sensible. C'est là, dit-il, un mystère dans le Christianisme ..." Demgegenüber behaupten die Jansenisten: „Ce péché ... ne se borne pas seulement, suivant la doctrine de l'Eglise, à la qualité d'enfant d'une père coupable, à une simple dégradation de la noblesse et de l'excellence d'un état surnaturel; ou à une simple privation de la justice originelle. C'est un péché réel, dans lequel nous sommes conçus, qui a la vraie et propre nature du péché, et qui nous rend impurs, coupables, injustes d'une injustice qui nous est propre, ennemis de Dieu, esclaves du Démon, asservis à la puissance des ténébres, enfants de colère, de malédiction et de mort ... Tel est ... le mystère du christianisme sur le péché originel, que tout le monde doit croire fermement, sans vouloir en pénétrer ni en affaiblir les profondeurs."

37. *Les Héxaples.* Bd. III. T. 2. S. 825.

38. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques.* 30. Discours. 1759.

39. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1779. 10. Juli.

40. *Ibid.* 1763. 2. Mai. *Mandement ... de ... l'Archevêque de Lyon portant condamnation des trois parties de l'Histoire du Peuple de Dieu.* Vgl. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1745. 23. Okt. Der jansenistische Kritiker führt zunächst Stellen aus einer zeitgenössischen Predigt an: „Prétendre que Dieu réprouve l'homme de quelque manière que ce

soit . . . c'est faire un Dieu injuste, cruel, menteur, qui se plaît à notre malheur, qui se joue en nous perdant etc. . . . Prétendre que Dieu peut punir d'une peine proprement dite en conséquence du seul péché originel, c'est renouveler l'erreur de Calvin, de Luther, des novateurs de ce siècle; il faut pour cela une action personnelle, un péché actuel." „Il a toujours supposé" (d. h. der betreffende Prediger), fährt dann der jansenistische Kritiker fort, „comme un point incontestable dans la doctrine de l'Eglise, qu'il y avait dans l'homme . . . un pouvoir égal pour le bien et pour le mal. Les principes de prédestination et de réprobation sont en nous, a-t-il dit . . . ils viennent de la mauvaise éducation, du tempérament, des compagnies qu'on fréquente, des discours qu'on entend, des objets auxquels on s'attache, etc. Il a prétendu qu'établir un autre système, arranger des décrets en Dieu, c'était prêter des armes aux impies et aux libertins."

41. *Les Trois Etats de l'Homme* . . . S. 106.

42. *Arnauld. Werke.* Bd. 17. S. 331. *Seconde Apologie de Jansénius.*

43. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1783. 6. Febr.

44. *Réponse de M* . . . à *M. l'Evêque de* . . . S. 122.

45. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1774. 25. April. Das Thema der Preisaufgabe lautete folgendermaßen: „Quelle est la cause des crimes et quels sont les moyens de les détruire, s'il est possible, ou d'en prévenir les effets, afin de rendre les supplices plus rares, sans que la sûreté publique en souffre?" Der jansenistische Kritiker gibt zu, daß es gewisse sekundäre Ursachen der Verbrechen geben könnte, behauptet aber, daß die sündige Menschennatur als solche sich nicht ändern ließe: „Il y a sans doute des causes accessoires, telles que le luxe, le mauvais exemple, la prospérité des méchants, l'ignorance de la Religion, etc. Mais quand il serait possible de bannir entièrement ces causes secondaires, la cupidité, qui est la première de toutes, subsisterait toujours, et suffirait seule pour produire des crimes contraires à la paix et la sûreté publiques . . ."

2. DIE SÜNDE OHNE DEN SÜNDER

Die Auflösung der Sünde.

46. *Bossuet. Sermon sur le Respect dû à la vérité.*

47. *Bossuet. Oraison funèbre de Nicolas Cornet.*

48. *Bossuet. Sermon sur le Respect dû à la vérité.* Vgl. auch: *Ibid.* „Toutefois je ne veux pas dire qu'il ne se rencontre quelquefois des obscurités même dans les voies de la justice. La variété des faits, les changements de la discipline, le mélange des lois positives font naître assez souvent des difficultés, qui obligent de consulter ceux à qui Dieu a confié le dépot de la science. Mais il ne laisse pas d'être véritable, et nous le voyons tous les jours par expérience, que les consultations empressées nous cachent ordinairement quelque tromperie; et je ne crains point de vous assurer que pour régler notre conscience sur la plupart des devoirs de la justice chrétienne, la bonne foi est un grand docteur qui laisse peu d'embarras et de questions indécises."

49. *Massillon, Werke.* Bd. I. *Sermon sur l'Evidence de la Loi.*
50. *Ibid. Sermon sur la Samaritaine.*
51. *Lamy. Entretiens sur les Sciences.* 1683. 7. Entretien.
52. *Fleury. Discours sur l'Histoire Ecclésiastique.* 6. Discours.

Vgl. auch: 8. Discours. S. 341. „Ainsi, sans en avoir le dessein, ils ont introduit deux moyens de laisser régner le péché, l'un en excusant la plupart des péchés, l'autre en facilitant les absolutions. C'est ôter le péché, du moins dans l'opinion des hommes, que leur enseigner que ce qu'ils croyaient péché ne l'est pas; c'est ce qu'ont prétendu faire les docteurs modernes, par leurs distinctions et leurs subtilités scolastiques, surtout par la doctrine de la probabilité." Um diese Erscheinung zu erklären, führt der Abbé Fleury Folgendes aus: (5. Discours. S. 207). „Nos Docteurs accoutumés à tout contester, et à relever toutes les vraisemblances, n'ont pas manqué d'en trouver dans la matière des moeurs; et l'intérêt de flatter leurs passions ou celles des autres, les a souvent écartés du droit chemin. C'est la source du relâchement si sensible dans les Casuistes plus nouveaux, mais dont je trouve le commencement dès le XIIIeme siècle. Ces Docteurs se contentaient d'un certain calcul de propositions, dont le résultat ne s'accordait pas toujours avec le bon sens ou avec l'Evangile: mais ils conciliaient tout par la subtilité de leurs distinctions. Je trouve un grand rapport entre ces chicanes et celles des Rabins du même temps." Ebenso: (6 Discours. S. 263). „D'ailleurs, on traitait la Morale dans les Ecoles comme le reste de la Théologie, par raisonnement plus que par autorité, et problématiquement, mettant tout en question, jusqu'aux vérités les plus claires; d'où sont venues avec le temps tant de décisions des Casuistes, éloignées, non seulement de la pureté de l'Evangile, mais de la droite raison . . ." Demgegenüber empfiehlt der Abbé Fleury, sich an die moralische Praxis zu halten. (5 Discours. S. 208.) „Il faut venir le plus tôt qu'il est possible, au particulier et aux préceptes de pratique, sans s'arrêter trop aux divisions et aux définitions des vertus ou des vices, qui servent plus à orner l'esprit et remplir la mémoire, qu'à toucher le coeur et à changer la volonté: qui font paraître savant sans rendre meilleur. C'est toutefois l'unique but de la Morale. Parlez bien ou mal, parlez ou ne parlez point, si vous persuadez à quelqu'un de bien vivre, vous êtes un bon Maître de Morale: au contraire, quand vous en parleriez comme un Ange, si vos disciples n'en sont pas plus vertueux, vous n'êtes qu'un sophiste et un discoureur." Vgl. auch: *l'Abbé Gouget. Discours sur le Renouvellement des Etudes, et principalement des Etudes Ecclésiastiques, depuis le XIVe siècle.* (Anhang zu Fleurys *Discours sur l'Histoire Ecclésiastique.*) S. 513. „Je crois que la multitude des Casuistes des deux derniers siècles, est ce qui a retardé davantage le progrès de la Morale évangélique. Dans les beaux jours de l'Eglise, on ne connaissait point cette espèce d'hommes, qui ne sont pour la plupart ni vrais Théologiens, ni bons Canonistes, ni habiles Philosophes. Comme ceux qui étaient Chrétiens, l'étaient de meilleure foi, ils n'allaient point chercher de prétendus Docteurs pour examiner avec eux jusqu'où allait leur devoir, quelles restrictions ils

pouvaient y mettre, si l'on pouvait suivre le probable au lieu du certain, ou du plus probable au défaut de la certitude connue; s'il était toujours nécessaire d'agir en Chrétien, même dans les actions communes et ordinaires de la vie."

53. *Lefranc de Pompignan. Oeuvres posthumes.* 1802. Bd. I. S. 230f. *Lettres à un Evêque sur divers points de morale . . .*

54. *Bayle. Dictionnaire; Art. Loyola.* Darüber, wie die kasuistischen Methoden zu einer Auflösung moralischer Anschauungen und zu einer allgemeinen Problematik in moralischer Beziehung geführt haben, vgl. u. a. *Massillon. Werke.* Bd. I. S. 363. *Sermon sur La Samaritaine.* „Et là dessus, ô mon Dieu! le pécheur insensé conclut qu'il n'a qu'à vivre tranquille dans ses égarements; que l'Evangile ne renferme que des opinions et des problèmes; que chacun le tourne selon les préventions de son propre esprit; et qu'au fond il n'y a rien de trop assuré dans tout ce que nous leur disons de votre loi sainte." Ebenso: S. 364. „On se fait de nos dissensions prétendues, une raison insensée de paix et de sécurité: on est bien aise que la vérité soit contestée, embrouillée, obscurcie, pour pouvoir se persuader presque qu'elle n'est plus." Die Kasuisten komplizierten die moralischen Fragen durch ihre Subtilitäten, indem sie alle möglichen Fälle erfanden und so die Schwierigkeiten häuften. Vgl. u. a. *Mémoire concernant l'institut, la doctrine et l'établissement des Jésuites en France.* 1762. S. 277ff.: „Avec cet esprit de fausse précision qui les conduisait, on dispute sur tout, on trouve le secret de donner à tout un air de vraisemblance et de probabilité. Les vérités les plus claires disparaissent en quelque sorte, dans la multitude des objections et des difficultés qu'on se propose, et encore plus dans celles des distinctions que l'on emploie pour les résoudre. Sous prétexte d'expliquer le vrai sens des règles et d'en fixer la juste étendue dans la pratique, on les énerve, on les adoucit, on les élude même par une foule d'exceptions et de restrictions qui les anéantissent." Demgegenüber führt der Verfasser das Beispiel der Kirchenväter an: „Les Pères et les Conciles plus sages et plus réservés que ces nouveaux Docteurs n'étaient pas entrés dans tous les détails, et les casuistes récents ne voulaient rien oublier; ils aimaient mieux proposer des cas chimériques, que de ne pas discuter les cas possibles. Ne trouvant point ces décisions détaillées dans les monuments de l'antiquité ecclésiastique, ils les puisaient dans les écrits des Docteurs qui avaient acquis le plus de réputation avant eux, et ils regardaient leur autorité comme un titre suffisant pour les appuyer. Aussi voit-on pour l'ordinaire à la fin de ces décisions: c'est ainsi que l'a décidé tel ou tel Docteur, ita Sylvester, ita Diana, ita Cajetanus, etc. . . ." Ebenso der Verfasser der *Lettre d'un ami*, der sich auf dem weiter oben angeführten *Abbé Fleury* beruft. (*Lettre d'un ami de la Vérité à ceux qui ne haïssent pas la lumière . . .* S. 10ff): „En effet, selon ce judicieux historien toute la morale est écrite dans notre coeur; la raison nous le montre: les lois et l'Evangile n'en sont que le développement. Les principes en étant aussi sûrs qu'invariables, il ne fallait plus que les appliquer aux circonstances ordinaires de la vie,

par des conséquences simples et naturelles. C'est ce que firent les Apôtres: c'est ce qu'à leur exemple avaient pratiqué les premiers Pères, et c'est ce qu'on fait encore aujourd'hui dans les Prônes et dans les Sermons. Si l'on eût toujours tenu cette conduite, la morale n'aurait point à rougir de mille extravagances qu'elle désavoue. Mais cette marche était trop uniforme pour des gens accoutumés à chicaner l'évidence même, et qui aimaient mieux proposer des cas chimériques que de ne pas décider tous les cas possibles. Que firent-ils donc? D'accord entre eux sur les principes qu'ils ne pouvaient méconnaître, ils se divisèrent sur les conséquences qu'on en doit tirer. L'un d'eux par exemple, examinant ce grand principe non occides, entrevit qu'il pouvait avoir ses exceptions. Un autre survint qui entreprit de spécifier les cas où le meurtre pourrait être innocent. Un troisième alla plus loin et prétendit trouver des circonstances où il serait louable et méritoire de verser le sang de son frère. Un quatrième s'éleva contre les trois premiers. La dispute s'échauffe, l'école se partage: on écrit, les volumes se multiplient et l'on conçoit aisément que dans ce choc des esprits, le pas délicat fut bientôt franchi."

55. *Lefranc de Pompignan. Op. Cit.* Bd. I. S. 277. Der ehrbare Bürger stellt den Subtilitäten der Kasuisten seine eigene, im sozialen Leben bewährte Moral entgegen. Insofern hat auch die durch die Problematik der Kasuisten mit hervorgerufene moralische Krisis dazu beigetragen, die Notwendigkeit einer in sich selbst begründeten, autonomen bürgerlichen Moral zu erweisen. Es genügt, „rechtschaffen" zu sein, um mit allen Einwänden der Kasuisten fertig zu werden. Der einfache, gebildete Laie fühlt sich moralisch den Jesuiten (nicht nur den Kasuisten) überlegen, und dieses Gefühl der Überlegenheit hat nicht wenig dazu beigetragen, das bürgerliche Klassenbewußtsein gegenüber der Kirche zu wecken und zu stärken. Vgl. u. a. *Discours d'un des Messieurs des Enquêtes au Parlement . . . sur la doctrine des Jésuites.* 1761. S. 23f.: „En premier lieu, la foi donnée, reçue et gardée, et qui ne peut être garantie que par la sincérité des engagements et la fidelité de les remplir, est le fondement des Etats, des communautés, de la vie civile. Que deviendraient les lois dans les Etats, la police dans les villes, la discipline dans les communautés civiles et religieuses, l'ordre et la paix dans la société, si les hommes pouvaient se livrer sans scrupule à la dissimulation, à la tromperie, à l'infidélité?" Gegen die Jesuiten im allgemeinen, vgl. *Supplément aux Ordonnances ou Instructions pastorales de quelques uns de Nosseigneurs les Evêques contre le Père Pichon.* 1755. S. 276f.: „L'idée d'ailleurs qu'on a de la probité humaine, fournit encore là dessus une lumière fort claire et fort précise. On ne persuadera jamais aux gens du monde qu'un particulier soit honnête homme, lorsqu'il ne commet chaque année que deux ou trois actions contre son honneur, qu'un juge soit intègre, lorsqu'il ne donne que rarement sa voix pour l'injustice; qu'un domestique soit fidèle, lorsqu'il ne vole son maître que dans des occasions rares. On ne connait de probité, d'intégrité, de fidélité que lorsqu'elle est sans exception. Et si l'on rend, ce qui est bien rare, le titre de ces

vertus à ceux qui les auront violées autrefois, on date uniquement du jour où celui à qui on les attribue, cesse entièrement de faire les actions qui y sont contraires; et on ne tient pas compte du temps auquel il les commettait, quelque rarement que ce peut être. Que ne peut-on pas conclure de là par rapport à la justice chrétienne? Renfermerait-elle donc dans son idée, moins de solidité et de constance que la probité humaine?"

Die Jansenisten spielen den Jesuiten gegenüber die Rolle der Vertreter einfacher Rechtschaffenheit. Sie sind auch deswegen trotz ihrer ganz anders bedingten religiös-moralischen Tendenzen dem Bürger sympathisch. Vgl. dazu: *La Vérité rendue sensible.* Bd. 1. S. 154: „Apparemment que ces hommes téméraires, (sc. die Jesuiten) après avoir presque détruit toutes les Lois Divines et humaines par leurs pernicieuses expositions, voudraient encore, pour couronner l'oeuvre, abolir la Loi naturelle, en l'attaquant ainsi jusque dans ses premiers principes", schreibt hier ein Jansenist. Und er fügt hinzu: „Voilà apparemment où voudraient nous conduire ceux qu'on sait assez être les auteurs de la Bulle".

56. *Bossuet. Elévations sur les Mystères. 7. Semaine. 3. Elévation.* Vgl. auch *Bossuet. Réflexions sur le triste état des pécheurs et les ressources qu'ils ont dans la miséricorde de Dieu*: „Je vous laisse ici avec vous même, âme chrétienne: levez les yeux; contemplez en silence ces vérités théologiques, que Dieu par sa propre sainteté connait votre péché, qu'il le considère, qu'il l'examine, et qu'il en sait toutes les dimensions; que c'est par elle qu'il mesure ce que vous êtes, durant vos désordres; qu'autant qu'il voit d'infinité dans les beautés et les grandeurs de ses perfections divines, autant il en voit dans les laideurs, les bassesses et les opprobres de votre vie criminelle . . . Mais combien en voit-il? (sc. de péchés.) Regardez-vous tandis que votre juge vous regarde. Voyez dans votre âme ce qu'il y voit, ce nombre innombrable de péchés invétérés, cet amas de corruption ancienne et nouvelle, toutes ces funestes dispositions que Dieu contemple dans vous; contemplez-les vous-même; ne vous cachez rien . . ." Vgl. auch *Oraison funèbre de Marie Thérèse d'Autriche*: „Delicta quis intelligit?" „Qui peut connaître ses péchés?" Que je hais donc ta vaine science et ta mauvaise subtilité, âme téméraire, qui prononces si hardiment: Ce péché que je commets sans crainte est véniel. L'âme vraiment pure n'est pas si savante . . ."

57. *Les Héxaples.* Bd. IV. S. 375.

58. *Ibid.* Bd. 2. S. 435. Damit verliert dann auch andrerseits, wie wir später noch sehen werden, überhaupt der Grundunterschied zwischen Sündern und Gerechten seine tiefe Bedeutung. Bald sündigt der Mensch, bald sündigt er nicht. Das hängt von den Umständen ab, von etwas durchaus Variablem und als solchem Unbestimmtem, und nicht von dem Wesen des Menschen selbst. Bald sündigt der Mensch mehr, bald sündigt er weniger und bleibt dabei doch immer im Grunde der gleiche. Vgl. *Supplément aux Ordonnances . . .* 1755. S. 280f.: „S'étant persuadés, comme nous venons de le remarquer,

que la vie chrétienne, même dans les vrais serviteurs de Dieu, est ordinairement entremêlée de chutes mortelles, ils tâchent d'abolir, autant qu'il leur est possible, l'énorme différence et la distinction qui est entre les Justes et les Pécheurs; entre ceux dont l'âme est morte, et ceux dont l'âme est ressuscitée, entre les héritiers du Ciel, et les Pécheurs condamnés aux supplices éternels. En effet, peut-il y avoir une différence considérable entre des hommes qui prennent alternativement la place les uns des autres? Aujourd'hui la moitié ou les trois-quarts d'un peuple sont en péché mortel; mais ils n'y seront plus dans quelques jours. Alors le tour de ceux qui sont justes maintenant, viendra, et ils tomberont dans le péché. Des gens qui passent régulièrement par les mêmes alternatives, sont peu différents les uns des autres. Cela ne vaut pas la peine de les séparer. Qu'un jésuite jette les yeux sur une foule de peuples qui remplit une de nos Eglises, vers le temps d'une grande solennité, par exemple, dans la Quinzaine de Pâques, il ne connait d'autre règle pour juger de leur état, que de savoir s'ils ont satisfait extérieurement au devoir de la Confession."

Andrerseits wird es dann auch möglich, eine genaue Bilanz seiner Sünden zu ziehen. Wie dieses praktiziert wurde, darüber vgl. die lebendige Schilderung in den *Nouvelles Ecclésiastiques von 1736. 24. Nov.* (Bericht über eine Mission): „On y a distribué (entre autres) une pancarte infolio intitulée: *Méthode courte et facile pour faire exactement une Confession générale, depuis plusieurs années, et même de toute la vie.* D'un côté on trouve un examen très laconique, divisé en quatre colonnes: *Par an, par mois, par semaines, par jour* (des péchés) *contre Dieu, contre le prochain, contre soi même.* Et de l'autre, c'est à dire au verso, un *Examen particulier pour différents Etats,* non moins méthodiquement indiqués en marge en ces termes: *Prêtres et Bénificiers, Gens mariés, Enfants, Maîtres et Maîtresses, Juges, Avocats, Notaires, Procureurs, Greffiers, Huissiers, Marchands, Ouvriers, Domestiques.* Le tout en une demi-feuille de moyen papier, avec ces quatre *notes* à la fin de la première page: ‚I. Que ces derniers péchés (contre soi-même) se divisent en plusieurs espèces différentes, . . . et qu'il faut en user à l'égard des différentes espèces, comme à l'égard des péchés ci-dessus marqués. 2. Que pour s'épargner la peine d'écrire soi même sa confession (car à quoi la charitable prévoyance de ces bons PP ne s'étend elle pas?), on peut se servir d'une de ces feuilles, etc. 3. Qu'on n'a pas prétendu mettre dans cet Examen tous les péchés possibles, et que ceux qui se sentiraient coupables d'autres Crimes n'auraient qu'à les substituer à ceux de cette liste qu'ils n'auraient pas commis. 4. que les Confesseurs pourraient se servir de cette feuille, pour interroger plus aisément ceux et celles qui ne sauraient ni lire ni écrire.' Qu'on dise après cela que les Jésuites ne pensent pas à tout! Moyennant cette demi-feuille de papier, dont la forme et l'arrangement ressemblent beaucoup aux bordereaux ou comptes des Financiers, rien n'était plus aisé que de dresser arithmétiquement l'état de sa conscience; et par une addition tant soit peu juste, et une Absolution facile à obtenir, l'on pouvait

non seulement arrêter, mais solder avec Dieu les comptes les plus anciens et les plus chargés."

Sünde gegen Gott und Vergehen gegen die soziale Ordnung.

59. *Tronson. Examens particuliers sur divers sujets propres aux Ecclésiastiques.* (Auflage von 1811. Zuerst erschienen 1690). Bd. I. S. 317ff. und *passim.* Das stets wiederkehrende Motiv ist bei Tronson die Abkehr von der Welt. Vgl. besonders das Kapitel: „*De l'Opposition que nous devons avoir pour le monde*: „L'avons-nous regardé (sc. le monde) comme le plus grand ennemi du christianisme?"

60. *Bossuet. Traité de la Concupiscence.*

61. Vgl. *Les Trois Etats de l'Homme.* 1784. S. 137. „On nous demande à tout moment d'où nous vient notre tristesse: ne devrait-on pas nous demander d'où nous vient notre sécurité, puisque l'état où nous sommes devrait nous tenir sans cesse dans les larmes" Je mehr das Sündenbewußtsein schwindet, desto weniger scheint auch die grundsätzliche Stellungnahme gegen alle Freuden dieser Welt verständlich. Der Lebensernst der Jansenisten erscheint mit der Zeit immer befremdlicher und paßt nicht mehr recht zu der sich entwickelnden profanen Welt- und Lebensauffassung. Vgl. etwa *Nicole. Op. Cit.* Bd. XIII. S. 390. „L'on remarque", sagt Nicole von Jesus, „qu'il n'a jamais ri. Rien n'égala jamais le sérieux de sa vie: et il est clair que le plaisir, l'amusement, et rien de ce qui peut divertir l'esprit, n'y a eu aucune part. La vie de Jésus Christ est toute tendue, toute occupée de Dieu et des misères des hommes, sans qu'il ait donné à la nature que ce qu'il ne lui aurait pu refuser, sans la détruire."

62. *Pacaud. Op. Cit.* Bd. 3. S. 91.

63. *Nicole. Op. Cit.* Bd. XII. S. 301f. Vgl. auch: *Quesnel. Op. Cit.* Bd. 3. S. 207: „Une vie toute de joie et de divertissement est une vie de réprouvé. — N'est-ce pas insulter à la justice, que d'être criminel, et faire de sa prison un lieu de délices, et de sa vie une vie de Sardanapale, pendant qu'on instruit notre procès?"

64. *Arnauld. Werke.* Bd. XVII. S. 310. *Seconde Apologie de Jansénius.* Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Bd. 2. S. 165: „Afin donc que tous nos mouvements, nos inclinations, nos pensées, nos forces soient rapportées à Dieu, il faut que tout notre amour soit amour de Dieu." Ebenso: Bd. IV. S. 638: „Il ne faut aimer que Dieu. C'est corrompre son coeur, que de s'attacher à la créature par un amour qui ne se rapporte point à Dieu . . ." „S'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui et non les créatures passagères", sagt Pascal. (Loc. cit) S. 551. Man kann nicht Gott und die Welt zugleich lieben. Vgl. *Vie de M. Lenain de Tillemont.* Kap. LIII. (*Sur la mort de nos proches et de nos amis.*) „Notre coeur est trop petit pour aimer tout ensemble Dieu et le monde. Plus il s'étend d'un côté, plus il se resserre de l'autre." Vgl. auch: *Duguet. Lettres sur la Grâce générale. Loc. Cit.* S. 87. „En

effet dès que la vertu ne se rapporte pas à Dieu, il faut nécessairement que celui qui croit l'aimer et la suivre, s'arrête dans lui-même, et qu'il ne s'y arrête que parcequ'il se croit le principe et la fin de sa vertu, étant alors séduit, ou par les ténèbres de son esprit, ou par la dépravation de son coeur." Das eben ist der Zustand der sündigen Menschen. *Ibid.* S. 87f. „Depuis le péché, l'homme a perdu l'amour de Dieu, et n'a retenu que le sien, qui, devenu seul, est aussi devenu le maître. Il s'est établi le principe et la fin de tout."

In welcher Weise sich die Jansenisten eine das ganze Leben durchdringende Liebe Gottes vorstellten, darüber vgl. *Arnauld. Werke.* Bd. XXIX. S. 17f. *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu*: „J'ai dit qu'il était impossible d'aimer sans un acte de la volonté: car il ne faut pas confondre l'amour avec la pensée ou l'idée que nous avons de l'amour, comme font tant de gens, qui, par une erreur aussi grossière que pernicieuse, font consister l'amour de Dieu dans cette pensée et dans cette réflexion de l'esprit, qui nous représente l'amour, et qui nous fait dire que nous aimons Dieu. Le véritable amour est un certain poids, qui porte la volonté vers la chose aimée, et non une simple réflexion de l'esprit, qui peut bien, à la vérité, accompagner cet amour; mais qui n'est pas l'amour même. Combien y a-t-il de mères qui aiment tendrement leurs enfants, et de femmes qui aiment passionnément leur mari, à qui cependant il n'est jamais venu dans l'esprit de témoigner leur amour, par ces réflexions ou par ces paroles qui servent à l'exprimer? Le soin plein de tendresse qu'elles ont pour leurs enfants ou pour leurs maris, leur inquiétude quand elles les voient malades, leur joie quand ils reviennent en santé, leur crainte quand il sont en quelque danger, leur impatience quand ils sont absents, sont autant de véritables actes d'amour qu'elles produisent. Ce sont autant de formes que prend l'amour, qui se diversifie ainsi en une infinité de manières. C'est par cette image imparfaite qu'il faut juger de l'amour surnaturel. Il est comme l'amour naturel, une effusion du coeur, et non une production de l'esprit. Il se diversifie de même dans les âmes, par les différents mouvements qu'il y excite."

65. *Quesnel. 44. Proposition.* Vgl. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques . . . 21. Discours.* 1750. S. 324. „Cette doctrine de la proposition 44 condamnée par la Bulle, est clairement (comme on l'a fait voir en tant d'endroits) la doctrine de S. Augustin, de S. Léon Pape, de S. Grégoire le Grand; et un peu de bon sens suffit pour s'assurer que cette doctrine est essentielle à la morale Chrétienne." Vgl. auch *Nicole. Essais de Morale.* Bd. IV. S. 90. „Car il ne s'y faut pas tromper. Il faut que Dieu, ou le diable règnent en nous. Il n'y a point de milieu. Quiconque ne travaille point à établir en soi le règne de Dieu, travaille à y établir le règne du diable."

66. *Le Pelletier. Op. Cit.* S. 237f. Vgl. auch *Ibid.* S. 241f. „Un juge pécheur péchera en rendant la justice; un père de famille, en élevant chrétiennement ses enfants; en un mot, tout pécheur privé de la charité, péchera dans toutes ses actions, quoique toutes les circon-

stances en soient saintes, parceque ‚sans la charité on ne fait que des actions d'hypocrisie'. Que fera ce malheureux pécheur dans une si fâcheuse situation? Péché pour péché, il prendra le parti de pécher plutôt en suivant ses penchants, et violant la loi de Dieu, que de pécher également en l'observant, et en se faisant violence. Belles maximes de piété!" Vgl. dann schließlich die Ausführungen eines Philosophen der Aufklärungszeit. (*Toussaint. Les Moeurs.* 1748. S. 51): „Il est certains dévots qui s'imaginent que, pour bien aimer Dieu, il ne faut aimer que Dieu; qu'il est jaloux, et ne veut pas qu'un époux soit amoureux de sa femme, ou un amant de sa maîtresse. Ils le peignent comme un mari fantasque et bizarre, qui ferait un crime à son épouse d'être attachée à son serin."

67. *Colbert. Werke.* Bd. II. S. 587.

68. *Les Héxaples.* Bd. I. S. 287. Vgl. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1789. 22. Mai. Bericht aus Angers. Kritik einer These der Schule der Kongregation von St. Maur, die am 20. März 1788 verteidigt wurde: „Car si tout ce qui part du coeur humain n'est pas cupidité charnelle ou charité divine (actuelle ou habituelle), il s'ensuit manifestement qu'on pourra ne point rapporter à Dieu, par amour, toutes ses actions délibérées, comme l'exigent tous les bons Catéchismes. Il y aura quantité d'actions indifférentes, qu'on se permettra sans faire ni bien ni mal; on passera sa vie dans cette nullité; on ne sera ni Chrétien, ni homme du monde. En un mot, il ne sera pas vrai qu'il faille un jour rendre compte des paroles oiseuses, quoique Jésus-Christ nous en assure".

Les Héxaples. Bd. I. S. 283f. Vgl. *Principes des Jésuites sur la Probabilité . . .* S. 81. Der Verfasser führt eine Stelle aus einer Schrift des Jesuitenpaters Harivel an: „Boire et manger jusqu'à la satiété pour le seul plaisir, n'est pas un péché, pourvu que cela ne nuise point à la santé." „Et voici," fährt er fort, „la raison qu'en donne ce Père, qui est des plus probables: c'est que, dit-il, l'appétit naturel peut légitimement mettre son plaisir et sa satisfaction dans ses actes. Telle est la doctrine", fügt der Verfasser hinzu, „que le P. Harivel enseigna en 1721, au Collège des Jésuites de Vannes, au grand scandale de toutes les personnes qui connaissaient et qui aimaient la vérité."

70. *Colbert. Werke.* Bd. 2. S. 587. Vgl. *Dictionnaire Théologique portatif.* 1756. (Art: *Action Humaine ou Acte Humain.*) „Ainsi il y a des actions indifférentes, c'est à dire, ni bonnes ni mauvaises, à les regarder en général; mais à les prendre séparément et en particulier, et comme dit l'Ecole, in individuo, plusieurs Théologiens prétendent qu'il n'y en a point; parceque, disent-ils, toute action a une fin bonne ou mauvaise: elle est ou utile et honnête, ou pour le plaisir. Dans le premier cas, elle est bonne. Dans le second, elle est mauvaise; parcequ'agir uniquement pour le plaisir, ne convient qu'à l'Homme comme animal; car un Homme doué de raison ne peut se proposer qu'un bien honnête et conforme à la raison: 2^0 parceque l'Homme est obligé de rapporter toutes les actions qu'il fait de propos délibéré, à Dieu qui

est sa fin dernière; du moins virtuellement, c'est à dire, avoir l'intention de les faire pour Dieu, conformément à ces paroles de Saint Paul, sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. I. Cor. 10."

71. *Le Vrai sens . . .* S. 30.

72. *Le Pelletier. Op. Cit.* S. 242.

73. *Ibid.* S. 254. Vgl. *Ibid.* S. 245f. „Quoique selon le témoignage de Jésus Christ en Saint Marc, Chap. VII, v. 22, les mauvaises actions procèdent du coeur: nous avons démontré qu'il y a des oeuvres qui ne sont pas mauvaises, qui sont même bonnes et salutaires, sans l'amour de Dieu, quoiqu'elles ne soient point méritoires de la vie éternelle, puisqu'elles sont prescrites de Dieu, animées de la grâce prévenante, et qu'elles disposent à la justification."

74. *Arnauld. Werke.* Bd. XVII. S. 352. *Seconde Apologie de Jansénius.* Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Bd. IV (Ausg. von 1705) S. 488: „Tel qu'est notre amour, tels nous sommes nous-mêmes, ou terrestres, ou célestes. Qui s'attache à Dieu, participe à l'éternité de Dieu. Sa volonté nous fixe en lui, la nôtre nous en sépare."

75. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1745. 2. Dez. Vgl. auch: *Principes des Jésuites sur la Probabilité . . .* 1727. Page 97. Der Verfasser führt die Meinung des Jesuitenpaters du Perray an, der behauptet, daß, was die Beziehung aller unserer Gedanken auf Gott anbetrifft, dies kein Prezeptum, sondern ein Consilium sei. Ebenso: *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques.* 7. *Discours.* 1746. S. 255. „Que dirons-nous de l'amour de Dieu, qui fait l'âme de la Religion? Y-a-t-il quelqu'un qui ignore que les Jésuites réduisent à un simple conseil, l'obligation de faire toutes nos actions par amour?"

76. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1786. 24. April. Vgl *Ibid.* 1784. 16. April: Auszüge aus: *Abbé Hauchecorne, Abrégé latin de Philosophie, avec une Introduction et des Notes françaises.* (In Bezug auf die Verpflichtung, alle Handlungen auf Gott zu beziehen): „Les Moralistes distinguent trois manières de faire ce rapport, implicite, explicite, et virtualiter." „Le rapport est implicite, si l'action est faite avec un motif louable ou honnête. Il est explicite, si pendant tout le cours de l'action, l'attention à Dieu se soutient. Il est virtuel, si nous agissons en vertu d'une première intention qui persévère moralement, quoique d'ailleurs l'esprit se trouve distrait. Or l'homme est trop faible pour pouvoir toujours tenir son esprit élevé à Dieu; ainsi l'intention explicite n'est point nécessaire. L'intention virtuelle ne l'est pas non plus . . . Nous ne sommes donc obligés qu'à l'intention implicite . . ." Vgl. auch *Ibid.* 1784. 3. Dez. (der Verfasser berichtet über die Art, wie auf der Pariser Universität die Philosophie gelehrt wird): „Mais rien n'est plus curieux, disons mieux plus déplorable, que la doctrine de ces Professeurs sur la question la plus importante de la Morale, celle du rapport de nos actions à Dieu. Voici à peu près comment ils l'expliquent à leurs Ecoliers . . . Nos vieux prédecesseurs avaient la simplicité de prendre à la lettre les Livres Saints; les Auteurs

des Catéchismes n'étaient pas plus avisés; en conséquence ils prescrivaient un rapport actuel, ou au moins virtuel: mais notre Morale n'est plus aussi exigeante. Nous nous contentons aujourd'hui, vu le malheur des temps, d'un simple rapport implicite, ou possible." So behaupten die Professoren der Sorbonne, daß man die Handlungen nur implicite auf Gott zu beziehen brauche oder der jansenistische Kritiker behauptet, was auf das Gleiche herauskommt, man sie überhaupt nicht auf Gott beziehen brauche. „Les uns embrassent cette opinion, sous prétexte qu'en suivant la doctrine ordinaire, il faudrait tenir pour certain que toutes les oeuvres des Infidèles sont autant de péchés; ce qui est une erreur condamnée dans la Bulle contre Baïus. Les autres . . . raisonnent ainsi: On ne doit point admettre une opinion d'où résultent les plus grands inconvénients. Or telle est celle qui nous obligerait de rapporter nos actions à Dieu au moins virtuellement. Car non seulement les Infidèles, mais même la plupart des Chrétiens pécheraient dans presque toute leur conduite . . . Cependant il n'est pas naturel de condamner tant d'honnêtes gens. Donc il vaut mieux bannir cette opinion de nos Ecoles."

77. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1745. 11. Dez. Vgl. *Ibid.* 1785. 6. Okt. (Bericht über *Baston. Traité de la Grâce.*) „Or, poursuit-il, l'action est rapportée à Dieu, toutes les fois qu'on agit bien et par un motif louable. Enfin il trouve dans cette action, tant il est subtil, le rapport même formel, parce qu'en agissant par un motif d'honnêteté et de droiture naturelle, on a pour fin Dieu, qui est cette honnêteté essentielle, et cette droiture éternelle." Vgl. auch *Dénonciation de la Doctrine . . .* 1767. S. 111: „L'Eglise enseigne que la grâce de Jesus-Christ est nécessaire pour toute bonne oeuvre, et que les actions dont elle n'est point le principe, sont défectueuses, au moins quant à la fin: et les soi-disants Jesuites soutiennent au contraire qu'il y a un ordre d'actions pour lesquelles la grâce n'est point nécessaire, et que ces actions dans lesquelles elle n'influe point, peuvent être bonnes et exemptes de tout défaut quant au devoir et quant à la fin."

78. *Mémoires de Trévoux.* 1754. Aug.

79. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1752. Jan. Vgl. auch *Principes des Jésuites sur la Probabilité . . .* 1727. S. 108ff. „Christianus deliberate agens, non semper tenetur agere propter finem supernaturalem quia potest deponere personam hominis Christiani in his actionibus quae non sunt proprie Christiani." So lautete eine These des Jesuitenpaters Le Moyne, die von dem Bischof von Auxerre verworfen wurde. Die Jesuiten protestierten gegen das Urteil des Bischofs in einer Remontrance und führten zu ihrer Rechtfertigung folgendes an: „C'est une façon de s'exprimer fort usitée et très française, de dire par exemple à un homme constitué en dignité, à un Magistrat dont on est ami: Déposez le Magistrat, et traitons en amis. Lui demande-t-on par là qu'il cesse d'être Magistrat; qu'il se dépouille de la Magistrature? Non certainement, mais on le prie de quitter dans l'occasion présente la gravité du Magistrat, et d'en user avec la familiarité

d'un ami. De même, dans le sens du Professeur, dans un sens qui de lui même s'offre à l'esprit, deponere personam hominis Christiani, ne signifie rien d'avantage, que de ne se pas ressouvenir actuellement de toute la sainteté du Chrétien; ne pas faire réflexion qu'on est Chrétien; agir seulement en qualité d'homme doué de raison". Der Verfasser der *Principes des Jésuites* . . . erwidert darauf folgendes: „Qu'on y fasse attention, et l'on verra que c'est là de mot à mot le discours que les mondains, et ceux qui aiment le plaisir et la licence, tiennent tous les jours aux personnes qui se trouvant dans leur Compagnies, sont modestes, retenues, et vigilantes sur elles-mêmes. Ne soyez pas si sévères, dit-on à ces personnes: quittez dans l'occasion présente une gravité qui sera d'usage en d'autre temps: usez en avec la familiarité qui convient entre amis: donnez un peu de relâche et de liberté à vos sens: la cupidité n'en rend plus l'usage mauvais, depuis que la Bulle Unigenitus l'a décidé; et ce serait être Janséniste, que de lui refuser ce qu'elle demande. Au reste, nous ne vous demandons pas par là que vous cessiez d'être Chrétienne; à Dieu ne plaise que nous voulions vous dépouiller de cette qualité: tout ce que nous vous demandons, c'est de l'oublier pour le moment présent, du moins de ne vous pas ressouvenir actuellement de toute la sainteté du Chrétien, et de ne pas faire réflexion que vous l'êtes." „Il n'est pas nécessaire", so schließt der Verfasser seine Ausführungen, „d'exciter ici l'indignation du lecteur; il prévient tout ce qu'on pourrait lui dire, et va peut-être plus loin." Die Diskussionen, zu denen die These des Jesuitenpaters Le Moyne Anlaß gaben, sind von symptomatischer Bedeutung für die Tendenz, die auf eine Anerkennung der Selbständigkeit des profanen Lebens von seiten der katholischen Kirche hinzielten. Der „honnête homme" macht seine Rechte gegenüber dem Christen geltend, und die Jesuiten erkennen die Berechtigung seiner Ansprüche in gewisser Weise an. Darüber wird noch an einer anderen Stelle die Rede sein, wenn es sich darum handelt, die Entwicklung der moralischen Emanzipation des Bürgertums darzustellen.

80. *Pascal. Lettres Provinciales. 5. Brief.*

81. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1747. Jan. Das alles, so behaupten die Jansenisten, ist das Werk der Jesuiten. Sie haben den alten Glauben vernichtet. Vgl. *Discours sur les Nouvelles Ecclésiastiques. 29. Discours.* 1758. S. 496f. „Cette société (les Jésuites), à sa naissance, trouva dans l'Eglise une doctrine toute établie, un dépôt sacré transmis de siècle en siècle depuis les Apôtres. Cependant aussitôt après la mort de S. Ignace, les premiers Supérieurs de ce nouvel Institut, voyant l'opposition que les hommes charnels (c'est à dire dans ces malheureux temps la multitude des Catholiques) avaient à certaines vérités, spécialement aux dogmes de la prédestination et de la grâce, et à la sainte sévérité de la morale évangélique, formèrent le plan d'une théologie nouvelle plus accommodée au temps, et plus conforme aux passions des hommes . . . L'Eglise, durant le sommeil d'un grand nombre de ses pasteurs, se vit tout à coup inondée d'un déluge de casuistes, qui mirent en pièces toute la morale chrétienne.

Les maximes licencieuses de la double probabilité, du péché philosophique, de l'ignorance invincible du droit naturel, de la sûreté des consciences erronées, de la suffisance de la crainte servile pour convertir le coeur et obtenir la rémission des péchés, de la bonne foi qui sauve hors de l'Eglise, les Herétiques, les Schismatiques, et les Païens mêmes: ces doctrines abominables furent enseignées de toutes parts dans les chaires, les écoles de théologie, les thèses et les livres."

Die Jesuiten haben nichts unangetastet gelassen. Vgl. *Ibid. 30. Discours.* 1759. S. 505f. „Quelles sont en effet les bornes posées par nos pères, que les Jésuites aient respectées? Quel est le dogme de la Foi, sur lequel ils n'aient point porté des mains sacrilèges? Le précepte de la loi de Dieu qu'ils n'aient point détruit, ou altéré par des interprétations pires que celles des anciens Pharisiens? La règle de la Discipline de l'Eglise qu'ils n'aient point courbée, et dont ils ne se soient pas scandaleusement joués, pour favoriser la cupidité des hommes? Préférant les ténèbres du Pélagianisme à la lumière de l'Evangile, ils ont également méconnu l'état déplorable dans lequel l'homme est tombé par le péché, et la nature de la grâce qui le relève. S'ils ont été contraints de conserver le nom du péché originel et celui de la Grâce de J. C., ils ont comme Pélage, anéanti toute la réalité de l'un et de l'autre. Comme lui, ils ont confondu les deux Alliances, pour n'en faire qu'une seule, qui fût commune à tous les enfants d'Adam. Comme lui, pour assurer à l'homme une liberté indépendante et le rendre l'arbitre de son sort, ils ont fait de l'homme un Dieu, et Dieu un Idole. Comme lui, ils ont justifié la concupiscence, et ils en ont fait un apanage de la nature et un don du Créateur. Ils ont enfin dégradé l'homme, en prétendant qu'il n'était point destiné par sa nature à la possession de Dieu par la vue intuitive de son essence. Mais ils ont été encore bien au delà des leçons de leur Maître. Car attaquant la necessité de la Foi au Médiateur, et arrachant la haie de l'Eglise, ils ont prodigué le salut aux Schismatiques, aux Hérétiques et aux Païens même demeurant tels, sous prétexte de leur bonne foi. Ils ont renversé, autant qu'il était en eux, le grand Commandement de l'amour de Dieu, et ont fait un jeu plein d'irréligion de la fixation du temps et des circonstances où l'homme était tenu de l'accomplir . . ." Vgl. auch: *Dénonciation de la Doctrine . . .* 1767. S. 109ff.: „. . . pour achever la peinture des ravages effroyables que les soi-disants Jésuites ont fait dans la doctrine de l'Eglise et montrer qu'ils n'ont épargné aucun dogme de la foi catholique; tout s'écroule, tout disparaît sous les traits multipliés de ces ennemis implacables des vérités chrétiennes. La dernière fin de l'homme, le péché originel, la necessité du Rédempteur, le plan de Dieu dans la réparation du genre humain, la différence des deux alliances de la loi nouvelle, le grand précepte de l'amour de Dieu, la vérité de la religion chrétienne, son unité, sa necessité, l'obligation d'appartenir à l'Eglise catholique, pour obtenir la justice et le salut, l'autorité des divines écritures et des traditions apostoliques . . . etc: les soi-disants Jésuites ont fait de tous ces articles de la doctrine

chrétienne un mélange monstrueux de déisme et de sabellianisme, d'arianisme, de nestorianisme, de socinianisme, et pour mettre le comble à cette dévastation universelle, ils se sont appliqués avec encore plus de hardiesse et de fureur à ébranler, jusqu'aux fondements, tout le mystère de la grâce et à répandre dans l'Eglise un Pélagianisme travesti qui portant les hommes à établir leur propre justice, les expose, comme le juif superbe, à ne jamais parvenir à la justice qui vient de Dieu."

Kann man aber nun nach der Vertreibung der Jesuiten hoffen, so fragen sich die Jansenisten, daß der Schaden, die jene angerichtet haben, wieder gut gemacht werden kann? Sie bezweifeln dies. Vgl. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1770. 4. Jan. (sc. Selbst wenn der Jesuitenorden vollständig zerstört wäre) „. . . en concluera-t-on que, sans la résurrection d'Israël, la jeunesse de l'Eglise va se renouveler comme celle de l'aigle, la saine Discipline se rétablir, la foi s'épurer de l'alliage de tant d'opinions nouvelles, la charité devenir aussi fervente et aussi commune qu'elle l'était dans les premiers siècles? Qui pourrait s'en flatter? Il faudrait en anéantissant la Société, revenir sur tout ce qui est émané d'elle, pour l'anéantir avec elle. Il faudrait exstirper jusqu'aux derniers fibres de ce nouveau Corps de Religion que les Jésuites ont introduit dans l'Eglise, et de tout ce qu'ils ont surpris à la Cour de Rome, soit pour autoriser ces erreurs, soit pour nuire à la doctrine de l'Evangile . . . Mais en France toutes choses continuent de rester dans l'état déplorable où les Jésuites les avaient mises: le Molinisme, plus ou moins mitigé, continue d'être la doctrine dominante des Ecoles et des Séminaires . . ." „Le Corps de l'anti-Chrétienne Société disparaît. Mais son esprit plus fécond que jamais fait partout pulluler le poison mortel de l'erreur et de l'impiété", heißt es in der *Nouvelles Ecclésiastiques* von 1771. 2. Jan. Vgl. auch: *Ibid.* 1774. Jan.: „Les Jésuites comme Société ne seront plus parmi nous; mais leurs pernicieux principes de Religion, leur doctrine, leur Morale . . . continueront de nous ravager. Les Jésuites devenus prêtres séculiers, placés dans les Confessionaux, dans les Chaires, à la tête des Séminaires et des Ecoles; et . . . les Disciples qu'ils se sont formés y perpétueront leur règne. La Jeunesse continuera d'être abreuvée de leurs principes dans les enseignements qu'elle recevra, et dans les Livres qui sont les seuls qu'on souffre dans ses mains; pendant que d'un autre côté l'irréligion, dont on laisse répandre les Ouvrages, achèvera de gangréner les esprits et les coeurs."

Die Neue Welt.

82. *Pascal. Pensées. Loc. Cit.* S. 566. Vgl. *Augustinus. De Gratia Christi . . . contra Pelagium . . .* Lib. 2. Cap. 24. Sed in caussa duorum hominum (sc. besteht die fides christiana) quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum reddimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam." Vgl. auch: *Quesnel. Op. Cit.* Bd. IV der Ausg. von 1705: „L'homme, défiguré par le péché n'est plus reconnaissable, si la grâce ne forme

de nouveau en lui par une nouvelle naissance les traits d'enfants de Dieu, sur J.-C. qui en est l'original, comme la première image du Dieu invisible." ... Der Jansenist entwickelt die grundsätzlichen Gegensätze; der Jesuist sucht einen Ausgleich. Eines oder das andere, nicht: beides, ist das stets wiederkehrende Grundmotiv der jansenistischen Welt- und Lebensanschauung. Keines der antithetischen Momente kann hienieden durch das andere gänzlich überwunden werden. So bleibt der tragische Konflikt bestehen und muß bis zu Ende durchgeführt werden. Jede Minderung des Konfliktes bedeutet Schwäche, bedeutet Glaubenslosigkeit und zugleich mangelnden Lebensernst. Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Bd. 2. S. 34: „Inimitié irréconciliable entre Jésus-Christ et le Démon, l'Eglise et l'Enfer, le chrétien et le monde, la charité et la cupidité. La première ne peut être dans un coeur qu'autant que la seconde y est détruite." Vgl. auch *Ibid.* Bd. IV. S. 258: „A voir la plupart des Chrétiens travailler à se faire une béatitude sur terre, dirait-on qu'ils en attendent une autre dans le Ciel? Il faut renoncer à celle-là, si nous prétendons à celle-ci."

83. *Pascal. Pensées. Loc. Cit.* S. 383. Vgl. auch *Ibid.* S. 390. „Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près." Der Christ darf sich darin keiner Täuschung hingeben: er muß ständig das menschliche Elend fühlen; die Misere des Lebens muß ihm stets gegenwärtig sein. Nur so wird er sich seiner Sündenschuld und der daraus entspringenden Verderbtheit seiner Natur bewußt. Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Bd. IV. (Ausg. von 1697.) S. 33: „La connaissance de la corruption de la nature, et de la necessité d'être renouvelé par Jésus-Christ sont les premiers éléments de la religion chrétienne."

84. *Nicole. Op. Cit.* Bd. VI. *Pensées Diverses.* § 26.

85. *Le Pelletier. Op. Cit.* S. 112f. Vgl. auch: *Le Père Buffier* de la compagnie de Jésus. *Traité de la Société civile* ... 1726. S. 7f. „S'il est des peines attachées à la condition de notre nature, ne peuvent-elles pas diminuer par nos soins? Et fussions-nous destinés à être malheureux, n'est-ce pas un avantage et une sagesse, que de nous appliquer à l'être le moins qu'il est possible? C'est donc la science de se rendre aussi heureux, ou si l'on veut, aussi peu malheureux qu'on le puisse être, que je me propose de rechercher."

86. *Le Pelletier.* S. 215.

87. *Parallèle de la doctrine des Païens avec celle des Jésuites.* 1726. S. 138f. Vgl. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1772. 12. März. (Kritik des Artikels *Concupiscence* des *Dictionnaire Universel de Trévoux*): „Après avoir dit que la concupiscence est en général une passion déréglée de posséder quelquechose, et plus particulièrement un penchant pour les plaisirs illicites; on entreprend de persuader que ce mot a un sens plus étendu et de soi indifferent; que la Concupiscence en ce dernier sens

est l'inclination naturelle vers le bien sensible, que cette inclination par elle même n'est point mauvaise, qu'au contraire elle est bonne; que lors même qu'elle porte vers un objet défendu, ce n'est que le consentement qui la rend mauvaise: doctrine évidemment contraire à ce que S. Paul et après lui S. Augustin enseignent sur cette matière importante. La concupiscence est mauvaise par elle même, puisqu'on est obligé de lui résister, de la combattre, de faire tous ses efforts pour l'affaiblir, ne pouvant être entièrement éteinte pendant cette vie; mais quoique mauvaise, elle ne rend coupable et n'est imputée à péché que lorsqu'on consent à ses impulsions: telle est la doctrine de l'Eglise . . . Nous ajouterons que l'Académie française, dans son Dictionnaire, n'a point connu ce second sens prétendu indifférent; il fallait être Jésuite pour le découvrir, ou du moins pour chercher à l'insinuer dans les esprits à la faveur d'un Dictionnaire."

Vgl. auch: die Rechtfertigung der Leidenschaften bei den Jesuiten und ihren Anhängern. (*Nouvelles Ecclésiastiques.* 1784. 25. Juni.) „Un ex-jésuite, nommé Forets, n'a pas roûgi de prononcer cet infâme panégyrique . . ." „Il est temps, disait-il, de venger enfin les passions des calomnies qu'on met sur leur compte. Elles ont en elles-mêmes tout ce qu'il faut pour servir à notre salut, et nous avons en nous-mêmes tout ce qui nous est nécessaire pour nous sauver avec nos passions" . . . „Regarder les passions comme venant du péché originel, ce serait accuser Dieu même, puisque ce serait en faire un tyran et un vengeur impitoyable." Damit nähern sich die Jesuiten der anthropologischen Auffassungs- und Wertungsweise der Philosophen der Aufklärungszeit an. Vgl. *Lettres à un ami sur la Destruction des Jésuites* . . . 1774. S. 25f. „que pour le fond et la substance, c'est (sc. le systéme des Jesuites) le système des Déistes, des partisans de la prétendue relegion naturelle; qui ne connaissent point la plaie du péché originel, qui prétendent que l'homme naît, tel qu'il a dû être; que ce que nous appelons suites et punition du péché, est l'apanage naturel de la condition humaine; que la concupiscence n'a rien de mauvais en elle-même . . ." Vgl. auch *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1770. 31. Okt. Bericht über *La Nouvelle Philosophie dévoilée et pleinement convaincue de lèse-Majesté Divine et humaine au premier chef.*) Verfasser behauptet: „Que tout le corps de la Morale de nos Incrédules, se réduit à vivre pour soi, à se laisser entraîner doucement par la nature, en évitant les excès nuisibles . . ." „Mais ce sont encon les Jésuites", fügt der jansenistische Kritiker hinzu, „qui ont comme ouvert la route sur ce point à nos Incrédules, par leurs maximes corrompues, sur le licite de l'amour du bien sensible, sur la bonté morale des actions, quoique non rapportées à Dieu, et par leur doctrine qui dispense les hommes de l'aimer." Was die Philosophen selbst anbetrifft, vgl. u. a. *Toussaint. Les Moeurs.* 1748. S. 85. „Disons plus: non seulement les passions ne sont point mauvaises en elles mêmes; mais elles sont bonnes, utiles et nécessaires." Ebenso: „*Dictionnaire Philosophique portatif* . . . 2. A. 1756. Art. Concupiscence: „La concupiscence par elle même n'est ni vice ni vertu, mais selon son objet elle produit l'un ou l'autre."

88. *Toussaint. Eclaircissement sur les Moeurs.* 1762. S. 132. Vgl. auch: *Toussaint. Les Moeurs.* S. 41f.: „Demander si Dieu aime les hommes, c'est demander s'il est bon; et demander s'il est bon c'est mettre en question s'il existe; car comment concevoir un Dieu qui ne soit pas bon? Et le serait-il s'il haïssait son propre ouvrage, s'il voulait le malheur de ses créatures? Un bon prince aime ses sujets: un bon père aime ses enfants . . . et Dieu pourrait ne pas aimer les hommes!"

89. *Toussaint. Les Moeurs.* S. 14. Der Verfasser führt weiter aus, daß Gott den Menschen liebt, und begründet darauf folgende Moral: „Soumettez la chair à l'esprit: ne l'anéantissez pas. Soyez chastes: mais ne vous abstenez pas d'un commerce licite. Gardez-vous de l'amour des richesses: mais ne négligez pas de pourvoir à vos besoins."

90. *Toussaint. Les Moeurs.* S. 139. Vgl. auch: *Le Socrate Marseillais.* 1773. S. 121. „Présumons plus favorablement de la bonté de Dieu. C'est un bon père qui ne nous a dispensé les biens qu'afin que nous en usions avec sagesse, à notre plus grand avantage, et qui condamne également soit les excès, soit les privations qui peuvent nous nuire."

91. *Desserres de la Tour. Du Bonheur.* 1767. S. 46.

92. *L'Alambic Moral.* Art. Homme.

93. *Desserres de la Tour. Op. Cit.* S. 168.

94. *Coyer. Plan d'éducation publique.* 1770. S. 249. Vgl. *Dictionnaire philosophique portatif* . . . Art. Bonheur. „Le bonheur est un état constant de plaisirs: il consiste dans la santé, la paix du coeur, et la tranquillité de l'esprit. La paix du coeur et la tranquillité de l'esprit s'acquièrent et se conservent par l'exercice de la vertu: la santé s'entretient par la tempérance." Vgl. auch: *Ibid.* Art. Malheur. „Je l'ai déjà dit, et je le répète encore, il n'y a que la maladie, de mal réel; et pour être malade, on n'est pas malheureux, on sent seulement un peu moins son bonheur." Neben den religiös-kirchlichen Forderungen muß man auch den Geboten des profanen Lebens Rechnung tragen, heißt es in einer Schrift, deren Verfasser behauptet, daß man letztere in der Erziehung der Jugend bisher vernachlässigt habe. Vgl. *M. Verdier. Cours d'Education à l'usage des Elèves destinés aux premières professions et aux grands emplois de l'Etat, contenant les plans d'Education littéraire, physique, morale et chrétienne, de l'Enfance, de l'Adolescence et de la première Jeunesse; le Plan encyclopédique des Etudes; et des Règlements généraux d'Education.* (*Plan des Etudes de la première Jeunesse.*) S. 291f. „On y avait perdu de vue tous ces objets, pour ne régler les moeurs que par les préceptes de l'Evangile: mais les biens spirituels qui sont la première règle des moeurs, ne sont pas les seuls biens de l'homme. La santé, l'honneur, les richesses mêmes sont après la piété des motifs très importants, dont les règles se trouvent dans la Médecine, dans le gouvernement et dans l'économie. La Religion qui nous recommande l'acquisition et l'usage de ces premiers biens, n'exige pas que nous abandonnions les autres."

95. *Montazet. Op. Cit.* „Tous les rapports", fährt der Erzbischof von Lyon fort, „sous lesquels le chrétien envisage les souffrances deviennent pour lui autant de sources de consolation." Vgl. auch: *Cousturier. Discours* . . . S. 246f. (*Panégyrique de Sainte Elisabeth.*) „Il n'y a que la Religion seule qui soutienne, qui console efficacement dans les malheurs, qui élève au dessus des malheurs, qui enseigne le prix des malheurs, qui apprenne à se réjouir, à se glorifier dans les malheurs, qui nous montre un Dieu, auteur, consolateur, rémunérateur des malheurs dans une heureuse éternité."

96. *Meyniel. Op. Cit.* S. 19. Vgl. auch *Ibid.* S. 41 (*Préface*). „Mais pourquoi ceux qui se croient malheureux, ne voient-ils pas que c'est presque toujours par leur faute, et imputent-ils leur malheurs ou à leurs ennemis ou à leur position, ou à je ne sais quel destin? Ils surmonteraient toutes les causes réelles ou imaginaires de leur malheur, en pratiquant les maximes sur la santé, la liberté, la paix et le nécessaire, qu'on trouve dans les bons livres de morale, de droit, de médecine, de physique et de littérature." Auch *Necker. De l'Importance des Opinions religieuses*, 1788, wäre hier anzuführen. Vgl. u. a. S. 263. „Les maux physiques ne sont, ni le but, ni la condition de notre nature; ils en sont l'accident: le bonheur de l'enfance, qui nous montre dans sa première pureté l'ouvrage de la divinité, indique visiblement la bonté de cet Etre suprême; et comment ne croirions-nous pas que nous devons notre origine à une intention bienfaisante, puisque c'est le désir du bonheur qui nous a été donné pour servir de mobile à toutes nos actions."

97. *L'Alambic Moral.* Art. Homme. Einen Ausdruck des neuen Weltgefühls findet man u. a. auch in dem oben angeführten Werke von *Necker* (S. 268f.) . „Une puissance inconnue ouvre nos yeux à la lumière, et nous admet au spectacle des merveilles de l'univers: elle éveille en nous ces sens enchanteurs, qui nous instruisent les premiers du charme de notre existence; elle nous enrichit de ces dons intellectuels, qui rassemblent autour de nous, et les âges passés, et les temps à venir; elle nous confie, de bonne heure, un empire et une domination, en nous investissant de ces deux sublimes facultés, la volonté et le libre arbitre; enfin, elle nous rend sensibles au doux plaisir d'aimer et d'être aimés; et lorsque, par l'effet d'un plan général, dont nous ne pouvons juger qu'imparfaitement, elle répand ça et là quelques peines sur la route de notre vie, elle semble vouloir les adoucir, en nous montrant toujours l'avenir à travers le voile ingénieux de l'imagination et de l'espérance." Ebenso: S. 342f. „L'homme, dans cette immensité, n'est qu'un point imperceptible, et néanmoins, par ses sens et son intelligence, il semble en communication avec l'univers entier; mais qu'elle est douce et paisible, cette communication! c'est presque celle d'un prince avec ses sujets: tout s'anime autour de l'homme, et tout se rapporte à ses désirs et à ses besoins; la nature ne paraît occupée que de lui; l'action des éléments, le bruit de la terre, comme les rayons de lumière, semblent s'être proportionnés à ses facultés et à ses forces; et tandis que les globes célestes se meuvent avec une rapidité dont l'imagination

est effrayée, et qu'ils entrainent, dans leurs cours, notre vaste demeure, tranquilles au sein de l'asile, et sous l'abri tutélaire que chacun de nous a choisi, nous y jouissons en paix de cette multitude de biens qui, par une autre affinité merveilleuse, s'allient à tous nos goûts et à tous les sentiments dont nous avons été doués." Auch hier würde es genügen, um den tiefen Gegensatz der beiden Welt- und Lebensanschauungen zu bezeichnen, einige Stellen aus den Pensées Pascals anzuführen. Vgl. auch: *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1771. Jan. „Ils (sc. die modernen Philosophen) ne voient pas que pour réussir dans leur impie dessein, il faudrait pouvoir anéantir en quelque sorte l'homme dans l'homme même, pour ne laisser dans son esprit que l'idée du fini, et dans son coeur que le désir du néant après la mort ..."

98. *Montesquieu. Pensées et Fragments inédits.* Bd. 2. S. 488. Vgl. auch *Ibid.* „On entend toujours dire: „Le Ciel et la Terre. C'est comme qui dirait: „le Ciel et rien." „Il y a deux mondes," schreibt *La Bruyère*, (*Caractères: Des Esprits Forts*) „l'un où l'on séjourne peu, et dont l'on doit sortir pour n'y plus rentrer; l'autre où l'on doit bientôt entrer pour n'en jamais sortir: la faveur, l'autorité, les amis, la haute réputation, les grands biens, servent pour le premier monde; le mépris de toutes ces choses sert pour le second. Il s'agit de choisir."

99. *Rivarol. Werke.* Bd. II. S. 145. *Seconde Lettre à Monsieur Necker.* Vgl. dazu die Meinung eines Jansenisten. *Nouvelles Ecclésiastiques.* 1772. Jan.: „En quoi consiste la doctrine des Apôtres? A apprendre aux hommes leur véritable origine, la corruption de la nature par le péché ... Et les incrédules, que prétendent-ils? Démontrer aux hommes, qu'on ne peut savoir d'où ils viennent, qu'ils sont naturellement bons ..." Um die neue anthropologische Auffassungsweise zu charakterisieren, genügt es hier einige Stellen aus Voltaire anzuführen: *Remarques sur les Pensées de M. Pascal. Werke.* Ausg. von 1785. Bd. 32. S. 297. „J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime. J'ose assurer que nous ne sommes ni si méchants, ni si malheureux qu'il le dit." Ebenso, *Dictionnaire Philosophique.* Art. *Méchant*: „L'homme n'est point né méchant, il le devient, comme il devient malade ..." Vgl. auch Art. Homme. „L'homme est-il né méchant? Les laboureurs, les artisans, les artistes sont trop occupés pour se livrer souvent au crime." „La terre portera toujours des méchants détestables. Les livres en exagéreront toujours le nombre, qui, bien que trop grand est moindre qu'on ne le dit." Vgl. schließlich: *l'Alambic Moral.* Art. Vicieux ... „L'homme, né pour le vrai et le bien, le cherche même dans le mal ... ses passions l'enivrent et le séduisent, mais il est toujours jaloux de faire bien, même le mal qu'il fait ... Je ne croirai jamais à la scélératesse innée ... le vice n'est pas naturel à l'homme ... une éducation négligée le livre à ses passions ... pour peu qu'on l'éclaire à propos, il sait les vaincre."

100. *Pacaud. Op. Cit.* Bd. 3. S. 29. Man kann nicht auf Erden und zugleich im Himmel glücklich sein wollen, behaupten die Jansenisten Vgl. *Quesnel. Op. Cit.* Ausg. von 1716. Bd. I. S. 250. „On ne peut comprendre que ce qui contribue d'avantage au bonheur de cette vie,

soit un des plus grands empêchements à la félicité de la vie future, et c'est par cette raison là même que c'est un obstacle au salut: car il est impossible d'être heureux ici bas et dans le ciel." „Il n'y a qu'un paradis", schreibt er an einer anderen Stelle, „qui s'en veut faire un ici bas, n'en peut espérer dans le ciel."

101. Angeführt in *Meyniel. Maximes de Droit naturel sur le Bonheur.* 1791. Vgl. *Instruction pastorale de Monseigneur l'Evêque-Duc de Langres sur l'Excellence de la Religion.* 1786. S. 74. „Ainsi dans quelque situation que se trouve le Chrétien, il porte toujours en lui le bonheur." „L'homme sorti des mains du Créateur", heißt es in einer Schrift des chevalier de Cramezel, über die im *Journal Chrétien* von 1760 Febr. berichtet wird, „est obligé envers l'auteur de son être. Né pour être heureux, il se doit à lui-même de travailler à sa félicité."

301.441G874e
Die Entstehung der bhurgerlichen Welt
144 00003690 4

301.441 221369
G874e
vol.1 Groethuysen, Bernhard.
Die Entstehung der
burgerlichen Welt-und
Lebensanschauung in
Frankreich.

301.441 221369
G874e
vol.1 Groethuysen, Bernhard.
Die Entstehung der
burgerlichen Welt- und
Lebensanschauung in Frankreich.

WITHDRAWN
DREW UNIVERSITY LIBRARY
MADISON, NEW JERSEY